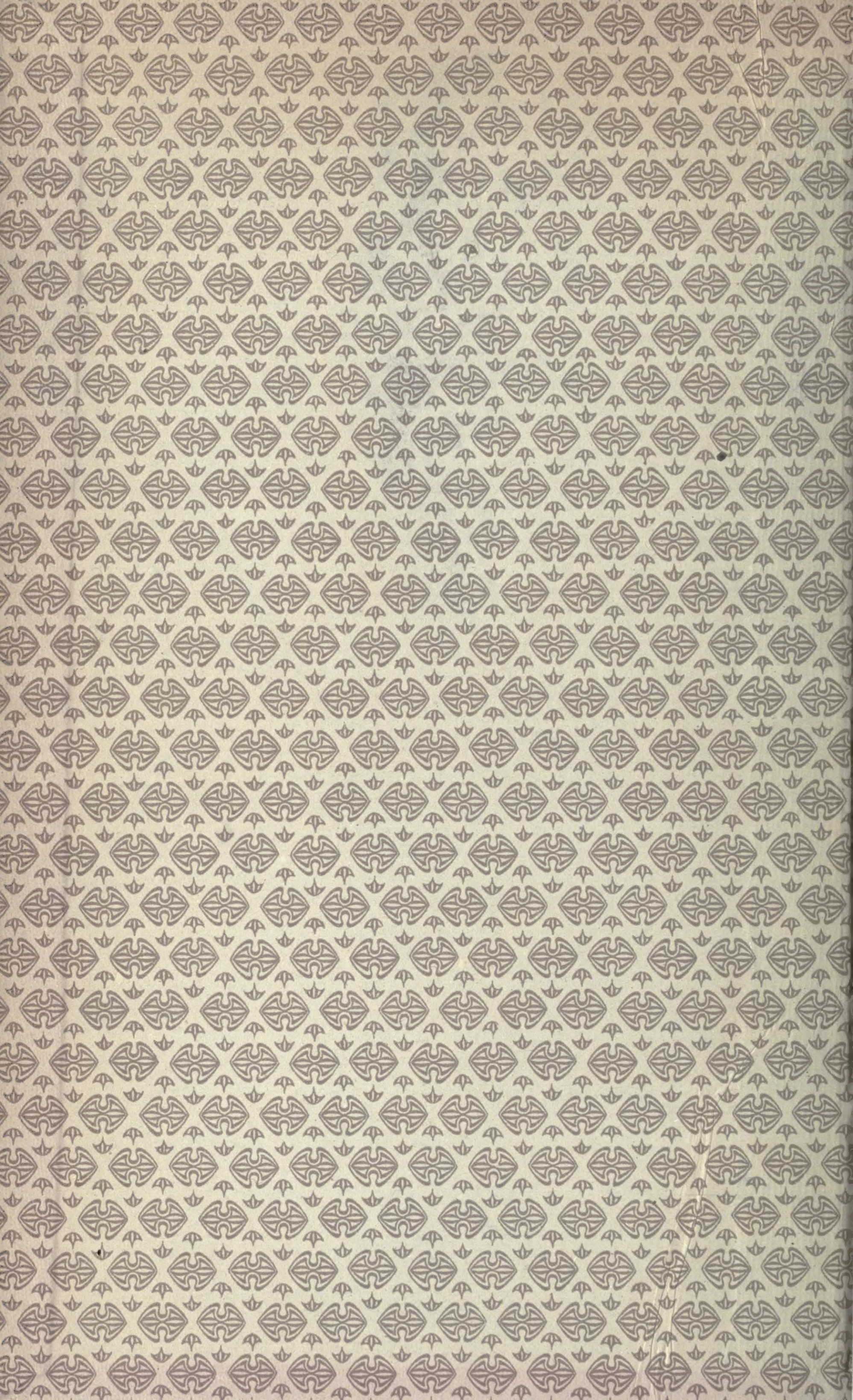




# Monotheismus



## Altorientalischer und israelitischer

# Monotheismus

### Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte

von

**B. Baentsch**
Professor der Theologie in Jena





Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1906





Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

## Vorbemerkungen.

Die folgenden Ausführungen sind aus Vorträgen herausgewachsen, die der Verfasser im Herbst des Jahres 1905 auf einem in Jena veranstalteten Ferienkurs für Geistliche gehalten hat. In diesen Ausführungen hat der Verf. den Versuch gemacht, gegen den Strom zu schwimmen. Er hat je länger je mehr den Eindruck gewonnen, daß sich bei der erweiterten Kenntnis des alten Orients, der uns durch die eifrigen Bemühungen der orientalischen Altertumswissenschaft von Tage zu Tage mehr erschlossen wird, die gegenwärtige Behandlung der israelitischen Religionsgeschichte, die viel zu einseitig auf den „Entwickelungsgedanken" eingestellt ist, nicht mehr halten läßt, und er hat das an einem besonders wichtigen Punkte aufzuzeigen versucht. Eben darum hat er seine Ausführungen als „ein Wort zur Revision" der gegenwärtig herrschenden Anschauung vom Gang der israelitischen Religionsgeschichte gekennzeichnet.

Da es sich für den Verf. in der Hauptsache um prinzipielle Fragen gehandelt hat, ist er auf Einzelheiten wenig eingegangen. Er redet oft von Israel, als ob das eine kompakte einheitliche Größe gewesen sei, und von den alten Israelstämmen, als ob alle zwölf zusammen in der mosaischen Zeit am Sinai gesessen hätten und von Moses zu einem Volke zusammengeschmiedet wären. Für die Geltung der in der Abhandlung enthaltenen Argumentationen macht das nichts aus, und der Kenner wird die Einschränkung solcher Allgemeinheiten gewiß

automatisch vollziehen und dem Verf. keinen Strick aus ihnen drehen wollen.

Der Verf. hat die altorientalischen Religionen je länger je mehr schätzen und würdigen gelernt und mehr darin gefunden, als man ihnen theologischerseits meist hat zugestehen wollen. Gottes Odem wehet überall, wo der Mensch im ernsten Ringen über die sichtbare Welt hinausstrebt und Gemeinschaft und Fühlung mit dem Ewigen sucht. Trotzalledem hat sich bei ihm der Eindruck nur befestigt, daß die Jahvereligion trotz manches wertvollen Einschlages aus den übrigen Religionen und, wie der Verf. überzeugt ist, trotz ihres wurzelhaften Zusammenhanges mit der höheren religiösen Gedankenwelt innerhalb der altorientalischen Religionen eine Religion sui generis ist und daß sie als religiöse Macht weit mehr bedeutet hat als alle diese Religionen zusammen. Gewiß repräsentiert der ganze alte Orient eine große, umfassende, imposante Kultureinheit, und Israel gehört so sehr in dieses Kulturganze als ein organisches Stück davon hinein, daß die Geschichte dieses Volkes, sein kulturelles, geistiges, insbesondere auch literarisches Leben, sein Denken, Fühlen, Sinnen und Trachten ohne die Berücksichtigung des Kulturzusammenhanges gar nicht zu begreifen ist. Aber mit seiner Jahvereligion hat es sich über diese Kultureinheit hinausgehoben und sich zu ihr sogar in einen höchst merkwürdigen Gegensatz gestellt.

Für die Partien, die sich auf die babylonische Religion beziehen, hat sich der Verf. besonders auf die „Altorientalischen Forschungen“ *Hugo Wincklers* und auf die betreffenden Abschnitte in *Fr. Hommels* „Aufsätzen und Abhandlungen“ gestützt. Diesen beiden Forschern verdanken wir jedenfalls die tiefgehendsten Aufschlüsse über das astraltheologische System des alten Orients. Daß *Jensens* „Kosmologie“ und der von *H. Zimmern* bearbeitete Teil von *Eberh.*

*Schraders* „Keilinschriften und das Alte Testament" (3. Aufl.) nicht unbenutzt geblieben sind, versteht sich von selbst. Besonderen Dank schuldet der Verf. auch den Arbeiten von *Alfred Jeremias.* Neben dessen Hauptwerke „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients," kam für unseren Zweck namentlich dessen kleinere Abhandlung über „Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion (Lpzg., Hinrichs, 1904) in Betracht, die der Verf. reichlich ausgeschlachtet hat. Über die sonst benutzte Literatur geben die Noten und Belege die nötige Auskunft.

Bemerken will der Verf. nur noch, daß er für den Begriff „monotheistisch" einen etwas weiten Spielraum, eine gewisse Elastizität in Anspruch genommen hat. Das, was als monotheistisch in Anspruch genommen werden kann und vom Verf. auch wirklich in Anspruch genommen ist, ist nicht immer dasselbe, wie der Leser namentlich aus den Ausführungen des II. Teiles ersehen mag; und zudem ist der monotheistische Gedanke oft vorhanden, ohne daß er bereits die ihm entsprechende genaue, begriffliche Formulierung gefunden hätte. Das ist leicht begreiflich, wenn wir bedenken, daß dieser Gedanke sich aus polytheistischen Vorstellungen förmlich hat herauswinden müssen, und daß, als er zum ersten Male kräftig und nachhaltig sich geltend machte, es noch keine wahrhaft universale Weltanschauung und noch keine Idee von der Menschheit als eines trotz aller Verschiedenheiten einheitlichen Ganzen gab, auf die er sich gleich hätte einstellen können. Hat der monotheistische Gedanke, der aus der Enge in die Weite strebte, doch selbst das Seine zur Bildung einer universaleren Auffassung von Welt und Menschheit beitragen müssen, wie er andererseits durch eine solche Auffassung erst sein vollendetes Gepräge hat erlangen können. Das alles will namentlich auch mit Bezug auf den mosaischen Gottesgedanken bedacht sein, dem man mit den Marken

„Henotheismus" und „Monolatrie" nur sehr äußerlich gerecht wird.

Ob das vom Verf. im letzten Teile der Abhandlung entworfene Bild von Entstehung und Geschichte des monotheistischen Jahvegedankens vor der Kritik Gnade finden wird, wagt er selbst nicht zuversichtlich zu erwarten. Ja er macht sich darauf gefaßt, daß seine Arbeit vielfach als ein bedauerlicher Rückschritt, als eine Preisgabe mühevoll errungener Positionen, als ein Beispiel schlimmster Methodenlosigkeit, die sich über alle sicheren Resultate der Literarkritik leichtfertig hinwegsetzt, beund verurteilt werden wird. Wenn er mit seiner Schrift trotzdem an die Öffentlichkeit tritt, so mag man daraus ersehen, daß er mit dieser Veröffentlichung einer Gewissenspflicht genügt, und daß er seiner Sache sicher ist. Nicht als ob er für jede Behauptung, die er aufgestellt hat, die Hand ins Feuer legen möchte. Denn es handelt sich im folgenden um manche Hypothese und hie und da wohl auch um eine Konstruktion. Ohne solche Dinge geht es nun einmal bei derartigen Untersuchungen nicht ab, und in jedem Kopfe konstruiert sich schließlich ein Stück so weit von uns abliegender Vergangenheit in anderer Weise. Um so mehr glaubt der Verf. aber gewisse Tatsachen ins Licht gerückt zu haben, die von der Religionsgeschichte in Betracht gezogen werden müssen, und deren vorurteilslose Berücksichtigung eine grundsätzliche Änderung der bisherigen Anschauungen vom Gang der israelitischen Religionsgeschichte bedeutet und vor allem eine wirkliche Erklärung der merkwürdigen Tatsache, daß der Jahve vom Sinai der alleinige Gott Himmels und der Erde geworden ist, ermöglicht. Die entwicklungsgeschichtliche Schule ist uns trotz vieler und ernster Bemühungen eine wirklich befriedigende Erklärung dafür schuldig geblieben. Das hat kein Geringerer als der Meister dieser Schule *Julius Wellhausen* in seiner jüngsten Skizze über die israelitisch-

jüdische Religion (in der „Kultur der Gegenwart, Tl. I. Abtlg. IV S. 15) mit klaren und ehrlichen Worten ausgesprochen. Er sagt dort: „Warum wurde z. B. nicht Kamos von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer Himmels und der Erde? Eine genügende Antwort kann man darauf nicht geben." Mit diesem prinzipiellen Verzicht auf eine befriedigende Erklärung weist diese Schule aber über sich selbst hinaus und auf eine neue Anschauungsweise hin, die mit dem Jahve des Moses eine höhere umfassendere Vorstellung als die von einem simplen Volksgotte, wie sie dutzendweise existierten, verbindet, und die in der Religionsstiftung des Moses etwas Grundsätzliches, etwas prinzipiell Neues sieht, das eine Wende in der Geschichte der Religion bedeutet. Für diese neue, und doch auch wieder alte Anschauung hat der Verf. in einer neuen Weise einzutreten gewagt.

Jena, den 29. März 1906.

Der Verfasser.

## Abkürzungen:

ATLAO = Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig, Hinrichs, 1904.

KAT$^3$ = Eberhard Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3.Aufl., neu bearbeitet von H. Zimmern und Hugo Winckler. Berlin, Reuther & Reichardt, 1902.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

# Inhalt.

Es galt bis vor kurzem als eine so gut wie ausgemachte Sache, daß von allen Religionen des Altertums ausschließlich die israelitische Religion einen monotheistischen Gottesglauben besessen habe. Man sah eben darin ihren spezifischen Wert, erkannte darin ihre Überlegenheit über alle übrigen Religionen der alten Welt. Diese fest eingewurzelte Anschauung hat nun aber neuerdings einen sehr beträchtlichen Stoß bekommen durch Feststellungen der Assyriologie, wonach Spuren eines mehr oder weniger deutlichen Monotheismus auch außerhalb der Religion Israels im alten Orient sich finden sollen. Einige haben sogar gemeint, daß der israelitische Monotheismus nur eine besondere Abart, einen Absenker eines allgemeineren altorientalischen Monotheismus darstelle. Es handelt sich hier jedenfalls um ein Problem der einschneidendsten Art, von dessen richtiger Lösung ungeheuer viel für die Beurteilung der Religion Israels abhängt. Es erhebt sich zugleich die Frage, ob unsere bisherige Auffassung von der Geschichte dieser Religion nicht etwa eine totale Umwälzung zu erfahren hat. Das ist für uns Grund genug, diesem Probleme einmal gründlich näher zu treten und uns an seiner Lösung zu versuchen.

Wir werden zunächst zu prüfen haben, ob man denn überhaupt ein Recht hat, von einem altorientalischen Monotheismus zu reden, und wenn das wirklich der Fall sein sollte, zu fragen, worin denn das eigentliche Wesen dieses Monotheismus bestehe.

I.

Auf den ersten Blick scheint es ja freilich Wahnwitz zu sein, im alten Orient etwas, das einem Monotheismus auch nur von ferne ähnlich sieht, finden zu wollen. Denn wo wir nur immer unsere Blicke hinwenden, überall sehen wir einen sehr deutlichen und ausgebildeten Polytheismus herrschen. Das gilt von Babylon und Assur sowohl wie von Arabien und Ägypten, von Syrien sowohl wie von Phönizien und Kanaan. Überall, wohin wir schauen, Götter schier ohne Zahl, Götter im Himmel droben und Götter auf Erden und unter der Erde drunten, männliche und weibliche Gottheiten, Göttervâter und Göttermütter, Göttersöhne und Göttertöchter, Götterkönige und Himmelsköniginnen, zu Götterfamilien gruppiert, zu göttlichen Hofstaaten vereinigt! Und wie selbst auch den Israeliten alle Zeiten hindurch bis ins Exil hinein und darüber auch noch hinaus der Hang zum „Götzendienste", d. h. zur Verehrung anderer Götter neben Jahve sozusagen im Blute lag, das wissen wir ja zur Genüge aus dem alten Testament, das diesen Hang fortwährend zu rügen hat. Also wenigstens dem Augenscheine nach überall Herrschaft des Polytheismus und ein schier unaustilgbarer Hang zum Polytheismus selbst da, wo sich der Monotheismus allmählich kämpfend durchgesetzt hat.[1])

Freilich hat man ja immer schon unter der polytheistischen Oberfläche monotheistische Strömungen oder doch wesentliche Ansätze dazu selbst für die älteste Zeit erblicken zu können geglaubt. Einige Forscher sind ja bekanntlich so weit gegangen, in dem Polytheismus wie aller übrigen Völker, so insbesondere auch in dem der Semiten nur die Entartung eines ursprünglichen Monotheismus zu sehen. Dieser habe sich, so meinen sie, als eine latente Größe durch die Jahrtausende des Verfalls hindurch in besonders erwählten Persönlichkeiten

und deren Kreisen erhalten und sich in der Religion Israels schließlich wieder als eine öffentliche Macht durchgesetzt. Diese Hypothese von einem Urmonotheismus der Menschheit hält freilich den Tatsachen gegenüber, soweit sie uns bekannt sind, nicht recht Stand. Denn soweit wir an der Hand geschichtlicher Kunde oder auf dem Wege stringenter Schlüsse auf die Anfänge zurückgehen können, überall steht die Verehrung einer Vielheit von göttlichen, übermenschlichen Wesen oder dämonischer Mächte an der Spitze. Unter solchen Umständen wird man etwaige monotheistische Bewegungen immer nur als Neuansätze zu betrachten haben, die aus der Verworrenheit und Zerfahrenheit eines immer komplizierter gewordenen Polytheismus hinaus zu einer höheren Einheit hinstreben. Nun hat man freilich speziell für die Semiten schon für die allerfrüheste Zeit solche Ansätze wahrnehmen zu können geglaubt. *Renan* z. B. hat den Semiten einen monotheistischen Instinkt zugeschrieben, der sie angeleitet haben soll, die vielen einzelnen, voneinander nicht unterscheidbaren, göttlichen Mächte, die sie in den Dingen und Vorgängen um sich wirksam sahen, zu einem abstrakten „Allherrn“, zu einem „seul souverain qui s'occupe de tout“ zusammenzufassen.[2]) Ferner hat man aus der von der neueren religionsgeschichtlichen Forschung selbst für sehr primitive Völker festgestellten Tatsache der Verehrung eines meist am Himmel lokalisierten, oft mit dem Himmel geradezu identifizierten „höchsten, guten Wesens“ auf dem Wege des Analogieschlusses auch für die ältesten Semiten die Verehrung eines solchen höchsten, guten Himmelswesens postuliert.[3]) Das hat in der Tat mancherlei für sich. Wenn es auch keineswegs für einen Monotheismus beweist — denn neben diesem höchsten Wesen hätten ja noch viel andere Götter Verehrung genossen, und zwar, wenn wir auch hier der Analogie eine zwingende Schlußkraft beilegen, eine viel intensivere Verehrung genossen

als das höchste Wesen selbst[4]) — so wäre damit wenigstens ein Punkt gegeben, an den sich früher oder später monotheistische Gedankenbildungen hätten ansetzen können. Der Berliner Assyriologe *Friedrich Delitzsch*[5]) hat neuerdings auf etymologischem Wege, durch eine allerdings etwas problematische Deutung der Gottesbezeichnung 'el, eine stark monotheistische Tendenz wenigstens für eine Gruppe der alten Semiten, die sogen. „kanaanäischen" Semiten,[6]) erweisen zu können geglaubt. Wie dem nun aber auch sein möge, jedenfalls handelt es sich hier immer um religionsphilosophische oder religionsgeschichtliche Theorien, um Analogieschlüsse und um etymologische Argumentationen, die, so wertvoll und beachtenswert sie auch an sich sein mögen, doch nie den Wert von urkundlich belegten Tatsachen besitzen.

Nun aber kommt die Assyriologie und versichert uns, mit solchen urkundlich belegbaren Tatsachen wirklich dienen zu können, mit Tatsachen, die es zur Evidenz erheben, daß es wenigstens innerhalb der alten babylonischen Religion, und dann natürlich auch in dem von Babylon her beeinflußten altorientalischen Kulturkreise, zu zweifellos monotheistischen Ansätzen, ja zu einer wirklichen „monotheistischen Lehre" gekommen sei.[7]) Das ändert mit einem Schlage die Lage. Tatsachen kann man ins Auge schauen; sie schaffen den festen Boden, auf dem eine erfolgreiche, zu Resultaten führende Diskussion sich anstellen läßt.

Sind es aber auch wirkliche Tatsachen, und nicht etwa bloß kühne Phantasien und Einbildungen, beruhend auf vorschnell-sanguinischer Deutung des betreffenden Textmaterials, die die Assyriologie uns zu bieten hat? Es wäre das erste Mal nicht, daß wir durch stürmische Sanguiniker von jener Seite her aufs Glatteis geführt würden. So müssen wir allen Ernstes fragen: Lassen sich tatsächlich solche monotheistische Ansätze, läßt sich gar eine richtige „monotheistische" Lehre in der Religion

des alten Babylon und Assur nachweisen? Diese Frage werden wir zuerst zu beantworten haben.

Bei der Beantwortung dieser Frage werden wir uns, um vor Konfusionen geschützt zu bleiben, immer vor Augen halten müssen, daß die altbabylonische Religion wie jede einigermaßen entwickelte Religion eine komplizierte Größe darstellt, innerhalb deren verschiedene Richtungen oder Strömungen zu unterscheiden sind. Wie z. B. für die israelitische Religion, so können wir auch hier in der Hauptsache drei verschiedene Stränge unterscheiden: 1. den Strang der nationalen Volksreligion, 2. den Strang der Religion der frommen Herzen und Seelen, etwa entsprechend der Religion der Propheten und Psalmisten in Israel, denen die Religion eine Angelegenheit des innersten Menschen ist, und endlich 3. den Strang der priesterlichen Religion. Wir werden also zu untersuchen haben, ob sich innerhalb dieser drei Stränge monotheistische Tendenzen geltend machen, und, wenn dies der Fall ist, wie geartet sie in jeder dieser Strömungen sind.

Gibt es monotheistische Strömungen zunächst in der Volksreligion?[8]) Sofern man unter Volksreligion die Religion des niederen Volkes versteht, wird man von ihr in diesem Zusammenhange ganz absehen dürfen. Das Volk liebt immer massive Vorstellungen von seinen Göttern, ist vielfach noch in rohestem Geister- und Dämonenglauben befangen, glaubt an Zauber und Beschwörung und dergleichen Dinge mehr. Selbst die höher Gebildeten im alten Babylon sind im Dämonenglauben und im Glauben an die Kraft von Beschwörungen noch ganz befangen gewesen, und die Religion hat, wie die zahlreichen Beschwörungshymnen zeigen, selbst auf der höheren Stufe immer mit dieser minderwertigen Art von Glauben gerechnet und ihn dadurch geradezu legalisiert. Wie stark wird dieser Glaube erst beim niederen Volke grassiert haben! Von monotheistischen Regungen kann füglich

hier nicht gut die Rede sein. Etwas anderes ist Volksreligion im Sinne von Nationalreligion. Hier sind die Vorstellungen von der Gottheit geordneter. Sie sind von den Priesterschaften der großen Heiligtümer in ein System gebracht. Die Gottesvorstellung hat notwendig ein ethisches Moment in sich aufgenommen, denn die Gottheit des Gemeinwesens ist die Hüterin von Sitte und Recht. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß auch eine Nationalreligion nicht gut eine monotheistische Religion im eigentlichen oder begrifflichen Sinne des Wortes sein kann. Denn hier waltet ja die Tendenz, die Gottheiten oder die Gottheit zu einem einzelnen Staatswesen in eine ausschließliche Beziehung zu setzen. Darin liegt implizite immer die Anerkennung, daß über die benachbarten Staatswesen andere Götter zu regieren das Anrecht haben. Das älteste Babylon zerfiel in eine Reihe von Stadtkönigreichen. Jedes dieser Stadtkönigreiche hatte seinen eigenen Gott, genauer gesagt, seine Götter. Denn jedes Heiligtum repräsentierte gewöhnlich ein ganzes Pantheon von Gottheiten. Ein solches Pantheon hat nun aber immer — und das ist in der Tat ein beachtenswerter Punkt — seine monarchische Zuspitzung. Der gegebene summus deus ist immer der eigentliche Schutzgott des Stadtgebietes, zu dem die übrigen Götter im Verhältnis von untergeordneten Familiengliedern (Gemahlin, Sohn, Tochter usw.) oder einer Art Hofstaat stehen. Ist die betreffende Stadt zugleich die Metropole eines Staates, so ist der betreffende Stadtgott zugleich Landesgott. Er regiert wie ein König über die übrigen Götter des Landes. Der Gott der Stadt Babel war z. B. von Urzeiten her der Gott Marduk. Als Babel unter der Herrschaft der sogen. Hammurabi-Dynastie in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. die Hauptstadt eines babylonischen Einheitsstaates wurde (eben durch den König Hammurabi, nach dem die Dynastie gern benannt wird), wurde Marduk natürlich zugleich der summus deus dieses Staates, der baby-

lonische Landesgott und damit zugleich der König über alle babylonischen Götter. Das hinderte übrigens nicht, daß der Kult der anderen Götter in gleicher Weise fortbestand und daß jeder einzelne dieser Götter an seinem Heiligtum nach wie vor als ein summus deus verehrt wurde.

Es ist nun nicht zu leugnen, daß diese summi dei der einzelnen Stadtkönigreiche oder Stadtgebiete und vor allem der oberste Gott Marduk in den Hymnen, die in ihren Kulten gesungen wurden, oft in einer Weise gefeiert wurden, die für unser Gefühl an das Monotheistische streift. Man vergißt bei diesen Hymnen fast ganz, daß es sich hier um den Preis eines lokalen, oder eines Landesgottes handelt. Sie haben vielfach einen so gewaltigen Schwung, eine so tief religiöse Kraft und einen so universalen Zug, daß wir sie, stellenweise wenigstens, ohne weiteres auf den einen Gott Himmels und der Erde übertragen und auch in unseren Gottesdiensten singen oder für unsere Liturgien verwerten könnten.

Um das zu begreifen, muß man sich immer vor Augen halten, daß diese Lokalgötter und Landesgötter im Kerne ihres Wesens eben mehr als lokale Numina waren. Sie hatten zum Teil kosmische Bedeutung, so die große Göttertrias Anu, Bel, Ea, zum Teil, und zwar zum weitaus größten Teile, waren sie Astralgottheiten, Himmelsgötter, deren Manifestationen man in den Planeten sah. Jedenfalls handelt es sich hier also um Götter, deren Bedeutung prinzipiell weit über das kleine Kultgebiet, in dem ihr Tempel stand, hinausragte. So wurde in Uruk der große Himmelsgott Anu, in Nippur der Gott Bel, der Herr der Länder, in Eridu der Gott Ea, der Herr der großen Wassertiefe und zugleich der tief verborgenen Weisheit, verehrt; die übrigen großen Kultorte teilten sich in die Verehrung der großen planetarischen Gottheiten. Der Sonnengott (Šamaš) hatte in Sippar seinen Tempel, und die Sonnengötter Marduk, Nebo, Ninib und

Nergal hatten ihre Kultstätten in Babel, Borsippa, Lagaš und Kutha. In Ur florierte der Kult des Mondgottes Sin oder Nannar (Erleuchter), wie er dort gewöhnlich genannt wurde, und der Göttin Ištar wurde namentlich in Agade und Uruk (wo allerdings Anu der eigentliche summus deus war) ein eifriger Kult geweiht. So hatte jedes Gebiet in seinem Gotte zugleich ein Stück Universum und ein Stück Himmel, und die Kulte des gesamten babylonischen Staates zusammen genommen repräsentierten einen Kult aller Götter des Kosmos und aller Götter am Himmel, an deren Spitze (wenigstens in einem bestimmten Zeitalter) der Gott Marduk stand.

Man begreift unter solchen Umständen, daß das Niveau der auf diese Götter gedichteten Hymnen weit über das Niveau des rein Nationalen hinausliegen mußte; man begreift so auch, daß es in diesen Hymnen, in denen sich die Andacht und Verehrung auf einen Gott in intensivster Weise konzentrierte, zu Aussagen kommen konnte, die hart an das Monotheistische streifen. Ein besonders schönes Beispiel dafür bietet die bekannte Hymne auf den in Ur verehrten Mondgott Sin.[9]) In dieser heißt es z. B.:

| | |
|---|---|
| „Mutterleib, der alles gebiert, | der bei den lebenden Wesen einen glänzenden Wohnsitz aufschlägt; |
| Barmherziger, gnädiger Vater, | in dessen Hand das Leben des ganzen Landes gehalten wird. |
| O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, | wie das weite Meer voller Ehrfurcht; |
| Der erschaffen das Land, Tempel gegründet, | sie mit Namen genannt hat. |
| Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, | der Wohnsitze aufschlagen ließ, Opfer einsetzte; |
| Der zum Königtum beruft, das Zepter verleiht, | der das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt.“ |

oder

| | |
|---|---|
| „Im Himmel, wer ist erhaben? | Du, du allein bist erhaben! |
| Auf Erden, wer ist erhaben? | Du, du allein bist erhaben! |

| | |
|---|---|
| Dein, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind einherfährt, | läßt es Speise und Trank gedeihen; |
| Dein, dein Wort, wenn es auf die Erde sich niederläßt, | so entsteht das Grün. |
| Dein, dein Wort macht Stall und Hürde fett, | breitet aus die Lebewesen. |
| Dein, dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit erstehen, | so daß die Menschen die Wahrheit sprechen. |
| Dein, dein Wort gleicht den fernen Himmeln, der verborgenen Unterwelt, | die niemand durchschaut; |
| Dein, dein Wort, wer verstände es, | wer käme ihm gleich? |

Angesichts solcher Stellen wird man nicht leugnen dürfen, daß eine monotheistische Stimmung durch diese Gotteshymnen weht. Wer so von einem Gotte redet, von dem müßte man eigentlich annehmen dürfen, daß er für andere Götter keinen Raum mehr in seinem Herzen hat. Und diese monotheistische Stimmung wird auch dadurch nicht wesentlich gestört, daß in den Worten „der erschaffen das Land (nicht: die Erde), Tempel gegründet" ein Hinweis auf den besonderen Kultbereich des Gottes des Gottes liegt, wie ein solcher am Schluß des Hymnus dann noch einmal besonders deutlich hervortritt in den Worten: „Deinen Tempel blicke gnädig an, deine Stadt blicke gnädig an, Ur blicke gnädig an" usw. — Ganz ähnlich wie der Mondgott Sin wird auch der Gott Marduk gefeiert.[10]) Er ist „der Mächtige unter den Göttern, Fürst des Himmels und der Erde", er vereinigt in sich „die Würde Anus, die Würde Bels und die Würde Eas" d. h. alle Herrschaft und Majestät, er ist der „Schöpfer des Alls", der „Erhabene im Himmel und der Gewaltige auf Erden", der wert ist, daß man „seine Größe den weiten Völkern verkünde". Wieder andere Hymnen feiern die Ištar,[11]) die Himmelskönigin und göttliche Mutter, deren Kult sich einer ähnlichen Beliebtheit erfreute wie die Verehrung der

Jungfrau-Mutter Maria in der katholischen Kirche. Sie wird gefeiert als die „Königin aller Wohnstätten“, als die „Leiterin der Menschen“, als die „Herrin von Himmel und Erde“, deren „Macht alle Lebewesen huldigen müssen“. Und so ließen sich für jeden der großen Götter,[12]) die im alten Babylonien Verehrung genossen, Stellen aus den für sie gedichteten Hymnen anführen, in denen monotheistische Luft weht oder doch zu wehen scheint. Genau wie in Babylonien standen die Dinge in Assyrien. Der Landesgott Assur wurde dort in derselben Weise gefeiert wie Marduk in Babylonien. Er gilt als der König der Götter und als ihr Vater, als der König Himmels und der Erden, als der Gott, der sich selbst erschuf, der den Himmel Anus und den Untergrund der Erde gebaut hat und im glänzenden Himmel sitzt usw.[13]) In späterer Zeit hat man in Assyrien den Versuch gemacht, den Gott Nebo in den Vordergrund zu rücken und ihn, wie es scheint, als den einzigen Gott zu verehren. In diesem Sinne könnte wenigstens die so oft schon im monotheistischen Sinne gedeutete Inschrift auf der in Kelaḫ gefundenen Nebo-Statue des Königs Adadnirari III (811 bis 782) gedeutet werden. Die Inschrift lautet: „O Nachkomme, auf Nebo vertraue, auf einen anderen Gott vertraue nicht.“[14])

Doch genug der Beispiele. So nahe es liegen mag, aus den angeführten Stellen auf eine monotheistische Unterströmung in der Nationalreligion zu schließen, so sind dieselben Götterhymnen, auf die wir uns bezogen haben, doch beredte Zeugen dafür, daß der Polytheismus der Nationalreligion eine ungebrochene Größe war. Nicht die leiseste bewußte Reaktion dagegen läßt sich spüren. Marduk ist wie Sin und die sonst in Betracht kommenden Götter doch schließlich nur deshalb der höchste Gott, weil er andere Götter unter sich hat. Und diese anderen Götter spielen in diesen Hymnen denn auch ihre entsprechende Rolle. Das ist selbst in der so schönen

Hymne auf den Mondgott von Ur der Fall, die von allen dem Verfasser bekannt gewordenen Hymnen die kräftigsten monotheistischen Anklänge zeigt. Denn nicht nur, daß der Gott Sin oder Nannar im Eingang der Hymne als der Herrscher unter den Göttern in wortreicher Weise gepriesen wird, und diese Götter im Hymnus selbst je und je auftreten, am Schluß des Hymnus werden noch eine Anzahl Götter zum Teil mit Namen aufgeführt, die für den Verfasser sicherlich Realitäten bedeuten. Es heißt da:

| | |
|---|---|
| „Deine geliebte Gemahlin, die Göttin Aja, die gnädige, | „Herr, ruhe“ rufe sie dir zu; |
| Der Held [Šamaš, dein geliebter Sohn] | „Herr, ruhe“ rufe er dir zu; |
| Die Igig [die Himmelsgötter] | „Herr, ruhe“ mögen sie dir zurufen; |
| Die Anunnak [die Erdgötter] | „Herr, ruhe“ mögen sie dir zurufen; |
| . . . . . . . . . . . . . . . | . . . . . . . . . . . . . . . |
| Die Götter Himmels und der Erde | „Herr, ruhe“ mögen sie dir zurufen.“ |

Das ist gewiß ein stimmungsvoller, poetischer Schluß der schönen Hymne, aber über die polytheistische Grundanschauung kann ein Zweifel nicht mehr bestehen. Auch die Nebo-Inschrift besagt jedenfalls nicht das, was man vielfach in sie hineingelegt hat. Gewiß verrät sie die Tendenz, den Nebo über die anderen Götter hinauszuheben, aber gerade die Worte, in denen die eigentliche Pointe liegt, „*auf einen anderen Gott vertraue nicht*“ scheinen weniger eine monotheistische Tendenz als vielmehr eine politische Spitze zu haben, eine Spitze nämlich gegen den babylonischen Marduk und die durch ihn repräsentierte hierarchische Suprematie Babylons, der Assyrien durch Bevorzugung des Nebo-Kultes ein Gegengewicht bieten wollte.[15])

Alles in allem: Man hat bei der Lektüre dieser Götterhymnen mehr als einmal die lebhafte Empfindung, als

wolle hier eine höhere, reinere Gotteserkenntnis zum Durchbruch kommen, als wolle das Menschenherz in seinem dunklen Drange die von ferne geahnte Wahrheit ergreifen und aussprechen, aber immer wieder senkt sich im entscheidenden Augenblicke der polytheistische Schleier über die aufdämmernde Erkenntnis und erstickt das Licht, das, wie es scheint, eben aufleuchten wollte. Wäre in Babylon ein geistesmächtiger Prophet mit monotheistischer Verkündigung aufgetreten, er hätte in diesen Hymnen mit ihren verschiedenen summi dei den prächtigsten Anknüpfungspunkt gefunden. Aber an einem solchen Propheten hat es Babylon und Assur eben gefehlt.

Wenden wir uns von der Volksreligion zu der Religion der frommen Persönlichkeiten,[16]) denen die Religion mehr als eine Sache ererbter Gewohnheit und als eine nationale Angelegenheit war, die in der Religion die Befriedigung tiefster Herzensbedürfnisse suchten, und denen, weil sie solche Befriedigung in ihr bereits gefunden hatten, die Religion zu einem inneren Erlebnis geworden war. Daß es solche Persönlichkeiten auch im alten Babylon gegeben hat, dafür legen namentlich die babylonischen Psalmen, speziell die sogenannten „Bußpsalmen“[17]) ein beredtes Zeugnis ab. Man versteht darunter eine Reihe religiöser Lieder, die nach Form und Inhalt ganz auffällig an die alttestamentlichen Psalmen erinnern. Über ihr Alter läßt sich mit Bestimmtheit nichts mehr ausmachen. Man hat für einige das dritte Jahrtausend v. Chr. als Abfassungszeit berechnet. Das mag hier dahinstehen. Jedenfalls handelt es sich um sehr alte Lieder, die ein Jahrhundert dem andern vererbt hat, und die schließlich im Kulte eine feste Stelle gefunden haben. Diese Psalmen verraten nun in der Tat eine relativ hohe Religiosität. Es ist namentlich ein tiefes, aufrichtiges Sündengefühl, das in ihnen zu oft ergreifendem Ausdruck kommt. Daß dieses Sündengefühl fast regelmäßig durch Erfahrung eines äußeren Leides ausgelöst

erscheint, daß Sündenvergebung und Wegnahme des äußeren Leides miteinander identifiziert werden, d. h., daß die Vergebung in äußerer Wiederherstellung erlebt sein will, daß kultische Sünden ebenso ernst genommen werden wie schwere religiös-sittliche Verfehlungen, läßt diese Psalmen freilich hinter höchsten Äußerungen israelitischer Frömmigkeit, wie sie z. B. in Psalm 73 zutage tritt, um ein Beträchtliches zurückstehen. Immerhin aber pulsiert in ihnen ein kräftig religiöses Leben, und wir haben auf jeden Fall ein Recht, sie zu den edelsten Erzeugnissen auf dem Boden heidnischer Religiosität zu rechnen. Doch kommen wir nun endlich zu der Frage, inwieweit sich in diesen Bußpsalmen Ansätze zu einem reinen Monotheismus finden.

Zunächst ist hier freilich zu konstatieren, daß sich auch in diesen Psalmen ein ganzes Götter-Pantheon zusammenfindet. Anu und Anatu, Bel und Belith, Šamaš, Sin und Ištar, Marduk und Nebo, Ninib und Nergal geben sich auch hier wieder das gewohnte Stelldichein. An der polytheistischen Gesamt- und Grundanschauung kann somit kein Zweifel sein. Die Frage ist nur, inwieweit diese polytheistische Grundanschauung zugunsten einer monotheistischen Anschauung oder doch wenigstens in der Richtung auf den Monotheismus hin durchbrochen wird.

Es sind dafür zwei Momente geltend gemacht worden. Es ist zunächst auf die mehrfach in diesen Psalmen sich findende Erwähnung eines „*unbekannten Gottes*“ hingewiesen worden. Indem man nun diesen „unbekannten Gott“ vorschnell im Sinne von Act. 17$_{23}$ verstand, hat man hier ein Zeugnis dafür finden wollen, daß die babylonischen Frommen doch etwas geahnt hätten von dem ewigen, wahren, *einen* Gotte, der als wirklich reale Potenz hinter den vielen Göttern stehe, und daß sie in ihres Herzens Grunde sich nach dessen Offenbarung gesehnt hätten. Aber diese Auffassung ist unhaltbar. Denn dieser unbekannte Gott ist immer nur einer von den

*vielen* Göttern, den der Psalmdichter nur nicht näher bestimmen kann, weil er eben nicht weiß, gegen welchen Gott er sich eigentlich vergangen hat. Wir müssen uns immer vor Augen halten, daß der babylonische Fromme genau so wie der israelitische und jüdische Durchschnittsfromme jedes Leid als Strafe für eine bestimmte Sünde ansah. Wenn nun ein Leid über ihn kam, ohne daß er sich einer bestimmten Sünde entsinnen konnte, so schloß er unwillkürlich, es müsse sich um eine ihm unbewußte Sünde, etwa um irgend ein kultisches Vergehen handeln, wie solche bei den komplizierten Kultusvorschriften und Ritualgesetzen — denn an solchen fehlte es bei den alten Babyloniern ebensowenig wie bei den Juden — fast unvermeidlich waren. Kannte der Fromme aber seine Sünde nicht, so konnte er natürlich auch den Gott nicht kennen, gegen den er sich versündigt hatte. Und in diesem Falle wendet er sich nun an den unbekannten Gott, an den Gott x mit der Bitte, ihm die unbekannte Sünde zu vergeben und das Leid zu wenden. So heißt es in einem dieser Psalmen:

| | |
|---|---|
| „Die Sünde, die ich begangen, | kenne ich nicht, |
| Das Vergehen, das ich verübt, | kenne ich nicht, |
| Das Tabu, von dem ich gegessen, | kenne ich nicht, |
| Das Unflätige, auf das ich getreten, | kenne ich nicht, |
| Der Herr hat im Zorn seines Herzens | mich böse angeblickt, |
| Der Herr hat im Grimm seines Herzens | mich feindlich getroffen, |
| Die Göttin hat wieder mich gezürnt, | mich einem Kranken gleich gemacht; |
| Der Gott, den ich kenne, nicht kenne, | hat mich bedrängt, |
| Die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, | hat mir Schmerz angetan.“ |

Diese Verse zeigen doch deutlich, wie der „*unbekannte Gott*“ zu verstehen ist. Und über jeden Zweifel

in dieser Beziehung erhebt uns schließlich noch die von einem assyrischen Abschreiber unter diesen Psalm gesetzte Unterschrift. Sie lautet: „Gebet für jeden beliebigen Gott.“

Aber noch ein anderes Moment hat man für monotheistische Regungen innerhalb der Bußpsalmen geltend gemacht. Die frommen Sänger nennen oft den Gott, zu dem sie beten, nicht ausdrücklich bei seinem Namen, sondern sie reden ihn oft an mit „mein Gott“, „meine Göttin“, „mein Herr“, „meine Herrin“, z. B.

„Mein Gott, mein Tun will ich dir sagen, mein Tun, das doch unsagbar ist.“

oder

„Meine Herrin, gar sehr bin ich in Unglück gebunden,
Meine Herrin, du hast mich umringt, in Schmerz hast du mich gebracht.“

oder

„Blick doch, o Herr, auf deinen Knecht, der voll Seufzen ist.“

oder

„O Herrin, in Herzensbedrängnissen richte ich Rufe bedrängt zu dir;
O Herrin, dein Knecht, Gnade verkünde ihm, dein Herz beruhige sich.“

Durch diese Art der Anrede gewinnen die Psalmen zweifellos an Innigkeit. Man fühlt das persönliche Verhältnis, in dem der Sänger sich als „das Kind seines Gottes“ zu diesem seinem Gotte weiß, aus diesen Psalmen heraus, oft so kräftig und unmittelbar, daß einem das Herz bei dem Lesen warm werden kann. Man kann aus solchen Psalmen entnehmen, daß es für den Frommen Bedürfnis war, sich an einen Gott enger anzuschließen, sein Geschick in die Hand eines einzigen Gottes zu legen, sich der stetigen Leitung einer höheren Hand anzuvertrauen. Natürlich hören für einen solchen Frommen die übrigen Götter nicht auf, Götter zu sein. Er ruft sie in seinen Gebeten auch mit an, aber er bittet sie dann nur, Fürbitte für ihn bei seinem Gotte einzulegen, sein

Gebet zu unterstützen. So sagt ein babylonischer Frommer in seinem Gebete, nachdem er seinen persönlichen Schutzgott um Vergebung und um Wegnahme des Leides angefleht:

„Der Herr, der große Machthaber, der Gott Adar, möge mein Gebet dir verkünden,
Die Bittflehende, die Herrin von Nippur, möge mein Flehen dir verkünden,
Der Herr des Himmels und der Erden, der Herr von Eridu, möge mein Gebet dir verkünden.“

und so geht die Litanei noch ein ganzes Stück weiter wie die Litaneien der katholischen Kirche mit ihrem fortwährenden „Bitte für uns“. Man merkt es hier deutlich: die vielen Götter haben für den Betenden gewissermaßen die Rolle von fürbittenden Heiligen angenommen. Die eigentlich religiöse Beziehung konzentriert sich dagegen durchaus auf den einen Gott, unter dessen speziellem Schutze sich der Betende weiß.

Es versteht sich von selbst, daß der Betende, der sich zu einem Gott in einem besonderen Verhältnis weiß, diesen Gott nun auch als den mächtigsten ansieht und ihn mit Attributen schmückt, die sozusagen die ganze Fülle des Göttlichen in ihm konzentrieren. So redet einer die Ištar, die göttliche Mutter und Himmelskönigin, die, wie schon oben bemerkt, sich einer ganz besonderen Verehrung ähnlich wie die Jungfraumutter Maria in der katholischen Kirche erfreute, folgendermaßen an:

„Du Gebärerin der Götter, Vollführerin der Gebote Bels,
Die du emporsprießen lässest das junge Grün, Herrin der Menschheit,
Schöpferin von allem, Lenkerin aller Geburt,
Mutter Ištar, deren Macht kein Gott nahekommt,
Herrin hoch erhaben von übermächtigem Gebot!
Ein Gebet will ich sprechen: was ihr wohlgefällt, möge sie mit mir tun.“

Worauf es hier also vor allem ankam, war, zu zeigen, daß für den babylonischen Frommen das Bedürfnis

bestand, zu einer bestimmten Gottheit in ein besonders enges und stetiges Verhältnis zu treten. Er will das Kind eines einzigen Gottes, „das Kind seines Gottes" sein. Die gleichzeitige Beziehung zu vielen Göttern hindert die religiöse Konzentration, verträgt sich nicht mit der Innigkeit des religiösen Verhältnisses, d. h. mit anderen Worten: echte Religiosität, die einem tiefen Herzensbedürfnisse entspringt, drängt ganz von selbst auf eine monotheistische Religionsform hin. Und sofern sich eben in den babylonischen Bußpsalmen solche echte Religiosität findet, stehe ich nicht an, mit *Alfred Jeremias* in diesen Bußpsalmen Züge einer Annäherung zum Monotheismus hin zu finden. Die Religionswissenschaft hat für diese Erscheinung den terminus „Henotheismus" geprägt. Dieser terminus trifft die Sache sicher ganz genau, aber jeder Henotheismus weist eben, sofern sich echtes religiöses Leben unter dieser Marke birgt, über sich selbst hinaus auf den Monotheismus als auf seine Vollendung hin.

Aber bei diesen Zügen einer Annäherung an den Monotheismus ist es bei den Frommen Babylons auch geblieben. Es ist nicht zu einem wirklichen begrifflichen Monotheismus in ihrer Religion gekommen. Wie wenig der Polytheismus selbst von den Frömmsten innerlich überwunden ist, dafür sind ja die Bußpsalmen selbst die sprechendsten Beispiele. Daß die Frommen mit einer Vielheit von Göttern rechnen, war bereits oben gebührend hervorgehoben. Das ermöglicht ihnen eben sich gelegentlich einmal an einen andern Gott zu wenden, damit dieser den speziellen Schutzgott, wenn er auf die Bitten seines Schützlings nicht reagiert, günstig stimme, oder sich vielleicht gar einen anderen Schutzgott zu erwählen, wenn der bisherige auf die Dauer versagt oder nicht helfen kann. Ob derartiges vorgekommen ist, läßt sich zwar aus den Bußpsalmen nicht gerade belegen. Immerhin klingt es einigermaßen bedenklich, wenn einmal eine Göttin — gemeint ist wohl die Ištar — gegenüber dem

Gott und der Göttin des Büßers als die allein recht leitende und zurechtbringende ausgespielt wird. Die betreffende Stelle ist zwar etwas dunkel; sie findet sich in einem dialogisch gehaltenen Klagepsalm, in dem der Priester mit dem Büßer Zwiesprache hält. Ich zitiere die betreffende Stelle nach der neuesten Übersetzung von *H. Zimmern* in Babylonische Hymnen und Gebete [Der alte Orient, Jahrg. VII (1905) S. 26]:

| | | |
|---|---|---|
| Priester: | „Sein Gott und seine Göttin, ob des Zürnens | rufen mit ihm [dem Büßer] dich [wohl die Ištar] an; |
| | Deinen Nacken wende ihm zu, | ergreif seine Hand; |
| | Außer dir, ein Gott, der zurecht bringt, | ist ja nicht da!“ |
| Büßer: | „Treulich blicke mich an, | nimm an mein Flehen; |
| | ‚Wie lange noch ich?‘ sprich | und dein Gemüt besänftige sich! |
| | Bis wann, meine Herrin, | wird dein Antlitz abgewendet sein? |
| | Wie eine Taube girre ich, | mit Seufzen bin ich gesättigt.“ |

Für den Gott und die Göttin [über diese Formel s. nachher] des Büßenden liegt darin kein besonderes Kompliment. Wer wollte es ihm verdenken, wenn er es fortan allein mit der Gottheit hielte, die allein „zurechtzubringen“ vermag? Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist der Polytheismus nicht der Boden für jene spezifische Anhänglichkeit und Treue, die sich in dem schönen Bekenntnis Ausdruck gibt: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Und wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil. Ps. 73,26.

Ich möchte zum Schluß noch auf einen weiteren echt polytheistischen Zug in diesen Bußpsalmen aufmerksam machen, der uns höchst fremdartig anmutet. Gerade in den schönsten Psalmen nämlich, in denen der Fromme seinen Gott mit „mein Gott“ und „mein Herr“ anredet, pflegt er seinem Gott eine Göttin beizugesellen. So z. B. wenn er sagt:

„Mein Gott, der du mir zürnest, nimm entgegen mein Gebet!
Meine Göttin, die du mir grollst, nimm an mein Flehen!
Nimm an mein Flehen, beruhigen möge sich dein Gemüt!
Mein Herr, gnädig und barmherzig, . . . . . . . . . . . . .
Der die Lebenszeit lenkt, dem Tode Einhalt tut, mein Gott, nimm entgegen mein Gebet!
Meine Göttin, blick auf mich herab, und nimm an mein Flehen!“

Das erklärt sich eben daraus, daß man sich auf dem Standpunkt der Natur- und Astralreligion die Götter doppelgeschlechtig vorstellt. Jedem Gott ist dort eine ihm entsprechende Göttin beigesellt. Beide gehören so eng zueinander, daß man sich den Gott nicht ohne seine Göttin, und die Göttin nicht ohne ihren Gott vorstellen kann. „So kommt“, sagt Alfred Jeremias sehr treffend, „auch der relativ höchste heidnische Gottesbegriff nicht über die Zweigeschlechtigkeit hinaus. Er projiziert Menschengedanken ins Weltall. Als das Höchste erscheint dem Menschen das Geheimnis des Lebens. Darum kann er auch die Gottheit nicht ohne das Geheimnis der propagatio denken.“

Also alles in allem: über Annäherungen an den monotheistischen Gedanken ist es auch in der Religion der Frommen in Babylon nicht hinausgekommen. Diese Religion hatte wohl ihre Psalmisten, aber es fehlte ihr an dem Propheten, der die nach Gott dürstenden Herzen aus dem Labyrinth des Polytheismus heraus zur Erkenntnis und Anbetung des *einen* Gottes im Geist und in der Wahrheit führte.

Aber ist es nicht etwa in der *Priester-Religion*, speziell in der Priesterlehre, in der Priesterspekulation zu einer Art Monotheismus gekommen? Das ist die letzte Frage, die wir in diesem ersten Hauptteile zu beantworten haben.

Als Kultusbeamte sind die Priester natürlich die offiziellen Vertreter der polytheistischen Nationalreligion. Sie

haben den Dienst der vielen Götter zu versehen und jedem der einzelnen Götter den ihm eigentümlichen Kult zu besorgen. Aber neben diesen kultischen Pflichten lag den Priesterschaften die Pflicht ob, die „Lehre“ auszugestalten, das Wesen der Götter und ihre Funktionen am Himmel und im Kosmos „wissenschaftlich“ zu erfassen und die Ergebnisse in ein theologisches Lehrsystem zu bringen. Gerade in diesen priesterlichen Lehrsystemen ist es nun in der Tat zu einem eigenartigen Monotheismus gekommen.

Um diesen Monotheismus zu verstehen, muß man sich immer vor Augen halten, daß die altbabylonische (auf die sumerische zurückgehende) Religion ihrem innersten Wesen nach Astralreligion ist. In den Gestirnen sieht sie die göttlichen Mächte wirken und walten; die Planeten sind ihr die Befehlsvermittler, die Dolmetscher (ἑρμηνεῖς) des göttlichen Willens. So ist es selbstverständlich, daß die Erkenntnis der Götter nur auf dem Wege astronomischer oder, was für jene Zeit dasselbe besagen will, astrologischer Studien gewonnen werden konnte. Die theologische Wissenschaft der alten Babylonier war im Grunde also Astrologie.

Sehen wir uns nun die astrologisch-theologischen Lehren der altbabylonischen Priesterschaften etwas näher an, so bemerken wir auch hier (wie schon bei der nationalen Volksreligion) das Bestreben nach einer monarchischen Zuspitzung der Götterwelt. Nur hat diese monarchische Zuspitzung hier nichts mehr mit politischen Konstellationen zu tun (obwohl natürlich auch diese gelegentlich mit hineinspielen, denn Religion und Politik gehen im alten Orient Hand in Hand), sondern beruht hier vielmehr auf der Stellung der einzelnen Gottheiten im Kosmos oder im Weltenraum und der eigentümlichen Rolle, die die einzelnen Gottheiten für den Weltkalender spielen oder auf ihrer Stellung in der Weltenzeit.

Zunächst also auf der Stellung der Astralgötter im Kosmos oder auf ihrem Platze im Weltenraum.[18]) Für die alten Babylonier stand es als eine Art Axiom fest, daß das Weltbild dem Himmelsbild genau entspricht. Sie unterscheiden demnach ein irdisches und ein himmlisches All, von denen das erste nur das Spiegelbild des zweiten darstellen sollte. Wie sich ihnen das irdische All nun in drei Teile zerlegte, in den Lufthimmel, das Erdreich und den Ozean, der um die Erde und unter der Erde ist, so teilten sie auch das himmlische All in drei Teile, in den Nordhimmel, in den Tierkreis oder das himmlische Erdreich, das als eine Art Aufschüttung oder Wall angesehen wurde, auf dem in ausgeschliffenen Bahnen die sieben Planeten ihre Pfade ziehen, und in den Südhimmel oder den Himmelsozean. Über die drei Teile sowohl des himmlischen wie des irdischen Alls herrschen drei Götter. Über den Nordhimmel und dessen irdische Parallele, den Lufthimmel, herrscht der Gott Anu, über den Tierkreis und seine irdische Parallele, das Erdreich, herrscht der Gott Bel, der Herr der Länder, und über den Südhimmel und seine irdische Parallele, den Ozean, herrscht Ea, der Gott der Wassertiefe und der abgrundtiefen Weisheit. In diesen drei Göttern, Anu, Bel, Ea, haben wir also die oberste Göttertrias, die oberste babylonische Trinität, die an der Spitze der gesamten übrigen Götterwelt steht. Innerhalb dieser Göttertrias findet nun aber wieder eine monarchische Zuspitzung statt. Der summus deus in ihr ist Anu, der König der Götter. Ihm gehört der Nordhimmel, und er hat seinen Thron im höchsten Punkte des Weltalls, im Nordpunkte oder im Nordpol des Himmels, der als der Thron des höchsten Gottes natürlich den Charakter hoher Heiligkeit besaß. So erklärt sich die eigentümliche Heiligkeit des Nordens, von der sich auch im Alten Testament deutliche Spuren finden.[19]) Mit Bezug auf Anu wiederholt sich nun, was wir schon früher bei Betrachtung der nationalen Volks-

religion gefunden haben. Die Hymnen feiern ihn als den Gott κατ᾽ ἐξοχήν, er ist der Gott schlechthin, er ist der ilu. Ilu und Anu werden geradezu gleichbedeutend gebraucht, und ilu nimmt dann den Charakter eines Eigennamens an. Also auch hier wieder eine stark ans Monotheistische streifende Sprechweise, aber freilich noch kein bewußter prinzipieller Monotheismus, denn Anu ist und bleibt der Vater oder der König der Götter.

Es ist nun aber sehr bemerkenswert, daß von den übrigen großen Göttern zwei in ganz ähnlicher Weise wie Anu gefeiert, ja geradezu mit Anu identifiziert oder ihm gleichgestellt werden. Der eine ist der Gott Sin, der gleich im Eingang des schon früher von uns erwähnten schönen Mond-Hymnus direkt bezeichnet wird als

„Vater, Nannar, Herr, großer Gott Anu, Herrscher unter den Göttern,“

der andere ist der Gott Ninib, der wenigstens mit Anu verglichen und in enge Beziehung zu ihm gesetzt wird. Man beachte folgende Stellen:[20])

„Wie Anu bist du gebildet Ninib, der wie Bel gebildet ist,
Mächtiger der Anunnaki, mit starker Furcht [ausgestattet]
Mein Herr, erhaben [bist du], mein Herr, erhaben [bist du]“ usw.

oder:

„Furchtbaren Glanz verleiht ihm Anu inmitten des Himmels als Geschenk,“

oder folgende Stelle, in der Ninib von sich selbst redet:

„Meinen furchtbaren Glanz, der wie Anu gewaltig ist, wer vermag etwas gegen ihn?“

Wie sind nun diese Erscheinungen zu erklären? Was zunächst den Gott Sin betrifft, so könnte man daran denken, daß er als oberste der Astralgottheiten (die fast immer in der Reihenfolge Sin, Šamaš, Ištar aufgeführt werden) nach dem Gesetz der Entsprechungen mit dem obersten Gott der kosmischen Trias identifiziert worden wäre. Bei Ninib aber versagt diese Erklärung. Dafür legt sich hier eine andere Erklärung nahe.[21]) Auch Ninib galt (wie wir später noch genauer sehen werden) als In-

haber eines Nordpunktes im Kosmos, nämlich des Nordpunktes des Tierkreises oder des höchsten Punktes der Ekliptik, des sogen. Nibirupunktes, über den kein Planet in seinem Laufe hinauskommt, an dem er wieder herabsteigen muß, und der deshalb als der Thron- oder Herrscherpunkt der Ekliptik gilt. Dieser Nordpunkt der Ekliptik oder des Tierkreises mußte nun aber nach dem für die babylonische Anschauungsweise grundlegenden Gesetze der Entsprechungen als der Reflex, als die Widerspiegelung des Nordpunktes am Himmel, des Thrones Anus, erscheinen und darum geradezu mit ihm identifiziert werden. So versteht man ohne weiteres, daß es in den betreffenden Hymnen heißt, daß Ninib wie Anu gebildet, daß er wie Anu gewaltig sei, daß Anu ihm seinen furchtbren Glanz verliehen habe, was nichts anderes besagen will, als daß Ninib eine Widerspiegelung Anus sei. Vielleicht läßt sich nun aber auch die Identifizierung Sins mit Anu auf eine ganz analoge Weise erklären. Auch für den Gott Sin hat der Nordpunkt der Ekliptik eine große Bedeutung.[22]) Denn gerade dort thront der Mond als Vollmond mit der Königskrone genau zu der Zeit, wo sein Gegenpart, die Sonne, ihren tiefsten Tiefstand erreicht hat, d. h. wo sie zur Zeit der Wintersonnenwende am Südpunkt der Ekliptik steht. Dieser Nordpunkt ist darum (wenigstens für die Zeit der Vorherrschaft des Mondkultus) für den Mondgott Sin der eigentliche Thron- und Herrscherpunkt, zu dem er immer wieder aufstrebt als zu dem Punkte, der ihm im Weltall eigentlich gebührt. Als Inhaber dieses Nordpunktes konnte er aber sehr wohl als eine Widerspiegelung des Anu bezeichnet oder geradezu mit ihm identifiziert werden. So hätten wir denn drei summi dei im Kosmos. Diese drei summi dei schreien aber nach Identifizierung, wie denn Sin ja auch ausdrücklich mit Anu gleichgesetzt worden ist. In solchen Identifizierungen kündet sich aber — wenigstens für den nachdenkenden Menschen — die innere Auflösung des Poly-

theismus an. Doch ehe wir über diesen Punkt weiter reden, haben wir noch kurz zu zeigen, wie die monarchische Hervorhebung eines Gottes auch auf seiner kalendarischen Bedeutung, auf seiner Bedeutung für die Zeiteinteilung oder auf seiner Stellung in der Weltenzeit beruhen kann.

Die alten Babylonier unterschieden verschiedene Weltären, deren Berechnung auf der Beobachtung der sogen. Präzession der Sonne beruhte.[23]) Eine neue Weltära beginnt immer, sobald der sogen. Frühjahrspunkt oder das Frühjahrsäquinoktium in ein neues Tierkreiszeichen eintritt, und geht zu Ende, sobald er wieder aus ihm heraustritt. Eine solche Periode währt durchschnittlich immer etwas über 2000 Jahre (rund etwa 2300 Jahre). Gegenwärtig liegt der Frühlingspunkt z. B. im Zeichen der Fische, d. h. m. a. W. die Sonne geht am Tage des Frühlingsäquinoktiums regelmäßig im Bereiche dieses Tierkreiszeichens auf. Wir befinden uns demnach, um mit den alten Babyloniern zu reden, in der Fischära. Der Fischära ging eine Periode voran, in der der Frühjahrspunkt im Zeichen des Widders lag. Diese Periode war also die Widderära. Aus der Widderära stammt der bekannte versus memorialis über die Tierkreisbilder, der den Widder an die Spitze stellt:

„Sunt aries taurus gemini cancer leo virgo
Libraque scorpius arcitenens caper amphora pisces."

Der Widderära ging die Stierära voran, d. h. die Ära, in der der Frühjahrspunkt im Bereiche des Tierkreisbildes des Stieres stand. Diese Periode fällt in das 3.—1. Jahrtausend v. Chr.; es ist das die einzige Periode für die babylonisch-assyrische Geschichte, die wir vollständig überschauen können. Der Stierära ging die Zwillingsära, und dieser wieder die Krebsära voraus. Alle diese Perioden sind im alten Babylon beobachtet worden. Ob diese Beobachtungen mit unseren astronomischen Berechnungen übereinstimmen würden, ist natür-

lich die Frage. Die altbabylonischen Tierkreisbilder stimmen teilweise nicht ganz mit den uns geläufigen überein und wurden zum Teil wohl auch anders abgegrenzt. In der Regel wird die Beobachtung auch immer erst dann eingesetzt haben, wenn der Eintritt des Frühjahrspunktes in ein neues Tierkreiszeichen augenscheinlich geworden war. Man merkte dann, daß das veränderte Himmelsbild zu dem bisherigen Kalender nicht mehr stimmte und schritt dann zu einer Kalenderreform, die im wesentlichen darin bestand, daß man nunmehr den Jahresanfang um einen Monat zurückdatierte. Mag nun die Beobachtung der Veränderung des Himmelsbildes und die darauf beruhende Kalenderreform auch etwas post festum eingesetzt haben, unserer Bewunderung tut das keinen Eintrag. Was für eine Stetigkeit der Beobachtung gehörte dazu, um diese Veränderung überhaupt zu bemerken, und was für eine Stetigkeit der Kultur setzt hinwiederum die Stetigkeit dieser Beobachtungen voraus. Doch kommen wir nun endlich zur Sache.

Die einzelnen Tierkreisbilder waren im alten Babylon zu bestimmten Gottheiten in Beziehung gesetzt. Zum Zeichen der Zwillinge stand der Mond (als ab- und zunehmender Mond selbst als Zwilling aufgefaßt) in Beziehung. Zum Zeichen des Stieres war der Gott Marduk in Beziehung gesetzt, den man im Planeten Jupiter verkörpert sah. Er wird darum auch auf einem Stiere stehend abgebildet. Es war nun selbstverständlich, daß im Zwillingszeitalter der Mond, im Stierzeitalter der Sonnengott Marduk an die Spitze der Götterwelt trat. Man redete demgemäß von einem Äon des Mondgottes[24]) und von einem Äon des Gottes Marduk. Nach dem System hatte so jeder der großen Götter seine Ära. War sie abgelaufen, so war von Rechts wegen auch seine Zeit als summus deus abgelaufen und er mußte seinen Thron einem Nachfolger räumen.

Es war nur natürlich, daß die jeweilige monarchische

Stellung der großen Götter in den Hymnen zum Ausdruck kam, in denen diese Götter in einer ans Monotheistische anklingenden Weise gefeiert wurden. Man vergleiche nur die jedenfalls aus dem Zwillingszeitalter stammende Hymne auf den Mondgott Sin, in der dieser gepriesen wird als der König der Welt, der die Zepter verleiht, und dann für das Stierzeitalter die Mardukhymnen, in denen Marduk gefeiert wird als der Herr des Alls, als Schöpfer und König der Welt. Natürlich hielten sich die Hymnen des Sin bis in das Zeitalter des Stieres oder des Gottes Marduk hinein. Sie wurden nach wie vor in seinem Kultus gesungen. In den Aufzählungen der Götter eröffnet Sin nach wie vor den Reigen, er ist und bleibt der Vater der Götter und der Menschen, der große Gott Anu. Aus dem Nacheinander von Sin und Marduk als summi dei wurde so tatsächlich ein Nebeneinander beider als höchste Götter.

Die Widderära hat das alte Babylon nicht mehr erlebt. Genauer gesagt, es ist gleich in den ersten Jahrhunderten dieser Ära untergegangen, nachdem es vorher schon lange gekränkelt hatte. Wenn aber, wie es sehr wahrscheinlich ist, der König Nabonassar in Babel im Jahre 747 v. Chr. eine Kalenderreform durchgeführt hat,[25]) durch die der Eintritt des neuen Zeitalters offiziell markiert wurde — es wäre das die Kalenderreform gewesen, die den Anfang des Jahres in den dem Tierkreiszeichen des Widders entsprechenden Monat Nisan verlegte — so ist Babel damals mit vollem Bewußtsein in die neue Ära eingetreten. Das einzige Zeitalter, das wir von Babyloniens Geschichte vollständig überschauen können, ist das Stierzeitalter, in dem Gott Marduk das Zepter schwang. Es trifft sich merkwürdig, daß gerade in diesem Marduk-Zeitalter die Marduk-Stadt Babel ihren gewaltigen Aufschwung nahm und zur Metropole des babylonischen Einheitsstaates und damit zur Weltbeherrscherin wurde. So prägte sich die Herrschergewalt Marduks wie im

Himmel, so auch auf Erden, wie im astralen System, so auch in der Weltgeschichte aus. Darin lag eine Art Rechtfertigung der Astrologie, der Tatbeweis für die Richtigkeit des Grundsatzes, daß alles irdische Geschehen nur ein Reflex paralleler Vorgänge am Sternenhimmel ist.[26])

Wir haben bisher gesehen, daß die monarchische Zuspitzung der Götterwelt auch für die priesterlichen Spekulationen charakteristisch war, und daß es hierbei zu monotheisierenden Aussagen über die betreffenden Götter gekommen ist. Aber nicht diese monotheisierenden Aussagen an sich sind die Hauptsache, denn sie täuschen ja doch unmöglich über die polytheistische Grundanschauung hinweg, sondern das Wesentliche ist vielmehr, daß teils nacheinander, teils nebeneinander verschiedene Götter als summi dei in Betracht kommen konnten, je nachdem es sich um ihre Stellung in der Weltenzeit oder im Weltenraum handelte. Denn diese Erscheinung bedeutet, wie schon oben bemerkt, den Beginn der Auflösung des Polytheismus, wenigstens für die Wissenden, an denen es in Babylon sicher nicht gefehlt hat. Sie mußte der Einsicht vorarbeiten, daß die verschiedenen Götter, die verschiedenen summi dei, in Wahrheit keine scharf voneinander zu scheidende Wesen, sondern nur verschiedene Ausprägungen oder Erscheinungsformen eines einzigen summus deus seien. So zielt die astrologische Lehre notwendig auf den Monotheismus ab, der monotheistische Gedanke ist ihre logische Konsequenz.

Und diese Konsequenz haben die babylonischen Priester und Astrologen bis zu einem gewissen Grade denn auch gezogen. Um das einzusehen, darf man sich freilich die Mühe nicht verdrießen lassen, sich etwas in ihre astrologischen Spekulationen zu vertiefen, ein wenig in ihr astrologisches System einzudringen, um wenigstens den Grundgedanken dieses Systemes zu erfassen, denn klipp und klar, in Form einer unmißverständlichen dogmatischen Formel ist, wie ich gleich vorweg bemerken

will, der monotheistische Gedanke im alten Babylon nicht ausgesprochen worden.[27])

Die astrologische Spekulation der babylonischen Priester und Gelehrten knüpft im wesentlichen an den Sonnenlauf und die Planeten an, deren Bewegungen so regelmäßig sind, immer und immer wieder in denselben Formen wiederkehren, so exakt und sicher ineinander greifen, daß man ja eigentlich ganz von selbst auf den Gedanken kommen muß, daß es sich hier nicht um isolierte, voneinander unabhängige, zufällige Vorgänge am Sternenhimmel, sondern nur um einen in sich zusammenhängenden Komplex von Erscheinungen, um ein System handeln kann, in dem sich das Walten einer einheitlichen göttlichen Macht offenbart. Die alten Babylonier zählten bekanntlich sieben Planeten und demgemäß auch sieben Planetengottheiten. Zunächst die drei großen Planetengottheiten, die als die oberste astrale Trias den Tierkreis beherrschen: Sin (Mond), Šamaš (Sonne), Ištar (Venusstern), dann die vier übrigen Planetengötter mit ihren Planeten, die von den drei großen Göttern beherrscht werden: Marduk (Jupiter), Ninib (Mars), Nebo (Merkur), Nergal (Saturn). Lassen wir nun Mond und Ištar einmal beiseite und beschränken wir uns zunächst auf die Sonne und die vier kleineren Planeten. Die Sonne vollendet alljährlich einen in sich geschlossenen Kreislauf. In diesem Kreislauf kann man zwei Phasen, die der Sommersonne und die der Wintersonne unterscheiden. Genauer kann man auch vier Phasen unterscheiden: die Phase der Frühjahrssonne, die der Sommersonne, die der Herbstsonne und die der Wintersonne. Diese vier Phasen werden durch vier Punkte oder Knoten der Sonnenbahn deutlich markiert, 1. durch den Ostpunkt, d. h. die Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche oder das Frühjahrsäquinoktium, 2. durch den Nordpunkt, d. h. die Sommersonnenwende oder das Sommersolstitium, 3. durch den Westpunkt, d. h. die Herbst-Tag- und Nachtgleiche

oder das Herbstäquinoktium, und endlich 4. durch den Südpunkt, d. h. die Wintersonnenwende oder das Wintersolstitium. Durch Festlegung dieser vier Punkte gewinnt man die vier Weltecken, die vier Pfeiler, auf denen der Himmel Anus ruhend gedacht wird.[28]) Jede dieser vier Weltecken ist nun einem der kleineren Planetengötter unterstellt. Der Ostpunkt gehört dem Gotte Marduk, der im Jupiter in Erscheinung tritt, der Nordpunkt gehört dem Gotte Ninib, der sich im Mars offenbart, der Westpunkt gehört dem Gotte Nebo, der im Merkur seine Erscheinungsform hat, und der Südpunkt endlich gehört dem Gotte Nergal, der sich im Saturn manifestiert.[29]) Beiläufig sei bemerkt, daß diese Planetenordnung speziell auf das Stierzeitalter abgestimmt ist, also nicht ohne weiteres für alle anderen Zeitalter, die eine andere Anordnung der Planeten verlangen, Geltung hat. Indem nun so die vier Planetengottheiten zu dem Jahreslauf der Sonne in Beziehung gesetzt werden, erscheinen sie geradezu als die Vertreter der vier Vierteljahrssonnen. Damit ergeben sich folgende Gleichungen:

Marduk (Jupiter) = Frühjahrssonne,
Ninib (Mars) = Sommersonne,
Nebo (Merkur) = Herbstsonne,
Nergal (Saturn) = Wintersonne.

Die vier Planetengottheiten sind also im Grunde gar keine selbständigen Gottheiten, sondern nur Teilerscheinungen der einen großen Gottheit, die in der Sonne wirksam ist.

Diesem System liegt die Vierteljahrseinteilung zugrunde. Neben der Vierteljahrsrechnung findet sich nun aber, wie vorhin schon bemerkt, auch die Halbjahrseinteilung, die entweder von den Äquinoktialpunkten oder von den Solstitialpunkten ausgeht. Bei der Äquinoktialeinteilung erstreckt sich vom Frühjahrsäquinoktium bis zum Herbstäquinoktium die Sommerhälfte, vom Herbstäquinoktium bis zum Frühjahrsäquinoktium die Winter-

hälfte. Als Vertreter der Sommerhälfte und der Sommersonne gilt dann Marduk (Jupiter), als Vertreter der Winterhälfte und der Wintersonne der Gott Nebo (Merkur), d. h. also: Marduk + Nebo = Sonne. Dieser Gedanke findet im Kultus von Babylon einen höchst charakteristischen Ausdruck. Am Neujahrsfest, das in Babel, als der Stadt des Marduk, des Gottes der Frühjahrssonne, natürlich im Frühjahr, am Tag des Frühjahrsäquinoktiums gefeiert wurde, wurde die Statue des Nebo, der in Borsippa seinen Tempel hatte, in feierlicher Prozession, an der auch andere Götter in Gestalt ihrer Statuen teilnahmen, zum Marduktempel in Babel gebracht.[30]) Nebo stattete also dem Marduk seinen Besuch ab, natürlich zu dem Zwecke, ihm die Herrschaft, die er im Winterhalbjahre geführt hatte, für das Sommerhalbjahr abzutreten. Wir haben hier ein deutliches Beispiel dafür, wie der monotheisierende Gedanke, für den Marduk und Nebo nur als Teilerscheinungen des Sonnengottes galten, im polytheistischen Kult seinen eigentümlichen Ausdruck gefunden hat. Das Volk mochte sich über die sich besuchenden Götter freuen und sich am Pompe der Prozession ergötzen, die „Wissenden“ kannten den Sinn der Zeremonie und sahen in ihr den sinnlichen Ausdruck für eine höhere Idee. In einer interessanten Variation begegnet uns das „Besuchsmotiv“ in einer anderen Spekulation, die ebenfalls mit der Halbjahrseinteilung rechnet, die Jahreshälften aber von Solstitium zu Solstitium laufen läßt.[31]) Es heißt da, daß beim Wintersolstitium die Töchter von Ezida, d. h. des Nebotempels in Borsippa, in das Haus des Tages, d. h. des Marduktempels von Babylon, übersiedeln, um die Tage zu verlängern, und daß umgekehrt am Tage des Sommersolstitiums die Töchter von Esagil, d. h. des Marduktempels von Babylon, in das Haus der Nacht, d. h. des Nebotempels von Borsippa, übersiedeln, um die Tage zu verkürzen. D. h. also kurz: die Nebo- und Marduktöchter besuchen sich an den beiden Solstitien. Die Töchter aber

sind die Horen oder die Stunden, die den Tag ausmachen. Der Sinn des Ganzen ist also: Am Tage des Wintersolstitiums kommen die Nebotage, d. h. die kurzen Tage, und besuchen die Marduktage, d. h. die langen Tage, um die Herrschaft an sie abzutreten, und umgekehrt am Tage des Sommersolstitiums kommen die Marduktage oder die langen Tage zu den Nebotagen oder den kurzen Tagen, um die Herrschaft wieder an diese abzutreten. Marduk und Nebo erscheinen also auch hier wieder als die Repräsentanten der beiden Jahreshälften und der beiden Halbjahrssonnen, d. h. als Teilerscheinungen eines Ganzen. Die zuletzt angeführte Spekulation ist uns freilich nur durch einen recht jungen Text aus der Arsacidenzeit (250 v. Chr. bis 227 n. Chr.) bezeugt, aber die dieser Spekulation zugrunde liegenden Gedanken sind uralt, und speziell das „Besuchsmotiv" ist bereits in der Stierperiode ausgebildet gewesen und vielleicht auch da nicht erst erfunden.

Wir haben bis jetzt das Verhältnis der vier Planetengötter zur Sonnengottheit ins Auge gefaßt und gesehen, daß diese vier Götter als Teilerscheinungen der einen in der Sonne sich offenbarenden göttlichen Macht betrachtet werden konnten und tatsächlich auch betrachtet wurden. Jede dieser Teilerscheinungen konnte nun aber auch wieder das Ganze repräsentieren. Mit Bezug auf Nergal z. B. haben wir dafür ein besonders deutliches literarisches Zeugnis,[32]) allerdings auch erst wieder aus der Arsacidenzeit, aber diese Zeit produzierte keine neuen Ideen, sondern lebte in diesen Dingen ganz von dem alten System. Der betreffende Text lautet: „Am 18. Tammuz (Sommersonnenwende) steigt Nergal in die Unterwelt hinab, am 28. Kislev (Wintersonnenwende) steigt er herauf. Šamaš und Nergal sind eins." Genau so wie Nergal konnten aber auch Marduk und Ninib die ganze Sonne repräsentieren. Man sieht, wie elastisch im Bereich dieser Spekulationen die Vorstellungen von den Göttern sind. Die

große Gottheit zerlegt sich in ihre einzelnen Teilerscheinungen, die Teilerscheinungen gehen wieder zum Ganzen zusammen, und jede einzelne Teilerscheinung kann sich selbst wieder zum Ganzen auswachsen. Solche Vorstellungen sind doch aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß hinter ihnen die Überzeugung von einer einheitlichen göttlichen Macht steht, die sich in der regelmäßigen Bewegung der Gestirne und dem darauf beruhenden Jahreslauf offenbart.

Nicht anders steht es schließlich mit dem Verhältnis der Sonne zum Monde und zum Venusstern. Diese Gestirne zeigen analoge siderische Eigenschaften und müssen darum als Manifestationen einer und derselben göttlichen Macht erscheinen. Wie die Sonne vier Phasen aufweist (als Frühjahrs-, Sommer-, Herbst- und Wintersonne), so zeigt auch der Mond vier Phasen oder vier Viertel, und vier Phasen (die gewiß auch im alten Babylon schon beobachtet sind) zeigt auch der Venusstern. Und wie die Sonne den Tierkreis in einem Jahre durchläuft, so legt der Mond dieselbe Bahn in einem Monat zurück; die zwölf Tierkreisbilder sind darum Sonnenhäuser und Mondstationen zugleich, d. h. Stationen, in denen Sonne und Mond auf ihrem Laufe Einkehr halten und sich ausruhen. Also im Großen wie im Kleinen überall derselbe Verlauf, die gleiche Manifestation ein und derselben göttlichen Macht. Welch eine Fülle von Beziehungen, Kombinationen und Identifizierungen sich von hier aus ergibt, versteht sich von selbst. Doch wir müssen es uns versagen, hier weiter auf die komplizierten und scheinbar oft krausen Gedankengänge der astrologischen Lehre einzugehen, denn das wenige, das wir bis jetzt ausgeführt haben, zeigt ja deutlich genug, wohin die Lehre am letzten Ende hinaus will. Die Grundanschauung, die in ihr in den verschiedensten Variationen wiederkehrt, die überall wenigstens zwischen den Zeilen zu lesen ist, die, wenn auch unausgesprochen, überall im Hintergrunde steht, läßt sich

auf den abstrakten Ausdruck bringen: die verschiedenen Götter sind im Grunde keine selbständigen Mächte, sondern nur Teilerscheinungen der einen im Weltganzen sich offenbarenden göttlichen Macht.

Diese eine göttliche Macht ist nun freilich eine schwer greifbare Größe. Sie ist für die Religion dasselbe wie für die Philosophie das Ding an sich. Es begreift sich daher, daß sie immer wieder zu einem bestimmten, konkreten Gotte in Beziehung gesetzt wurde, in dessen Wirken sich die Gottheit dem Menschen offenbarte. Dieser bestimmte Gott galt dann als die Verkörperung der einen Gottheit. Für das Marduk- oder Stierzeitalter war natürlich Marduk dafür der gegebene Gott. Mit besonderer Einstellung auf ihn hat die prinzipielle Erkenntnis von dem einen in der Vielheit von Göttern sich offenbarenden Göttlichen folgende (über das astrale System hinausgreifende und auch das ethische Moment in sich aufnehmende) Formulierung gefunden, die sich in einem neubabylonischen Texte[33]) findet:

Ninib ist Marduk der Kraft,
Nergal ist Marduk des Kampfes,
Zamama ist Marduk der Schlacht,
Bel ist Marduk der Herrschaft und des Regimentes,
Nebo ist Marduk des Geschäfts,
Sin ist Marduk als Erleuchter der Nacht,
Šamaš ist Marduk als Herr alles dessen, was recht ist,
Addu (Ramman) ist Marduk des Regens,
Sukh ist Marduk des Heeres,
. . . . . . Marduk . . . . . .
Schukamuna ist Marduk des Tongefäßes.

Hier ist Marduk (abgesehen von dem auf Zamama bezüglichen Passus, der seine Stellung nach dem über Nergal einer Ideenassoziation verdankt) zunächst mit den vier Planetengöttern der vier Weltecken [wobei Marduk,

der hier selbst natürlich nicht als ein solcher erscheinen dürfte, durch Bel ersetzt ist] und dann mit den drei großen Göttern Sin, Šamaš, Addu (Ramman) [der wie oft hier an die Stelle der Istar getreten ist] identifiziert. Das heißt doch so deutlich wie möglich: Es gibt im Grunde nur einen summus deus, Marduk mit Namen, alle die vielen Götter, wie Ninib, Nebo, Nergal, Bel, Šamaš, Sin usw. sind alle mit ihm eins, sie sind nur Teilerscheinungen des göttlichen Lebens, das in seiner ganzen Fülle in dem Gott Marduk beschlossen liegt. Man hätte nicht bestreiten sollen, daß hier wenigstens eine monotheisierende Betrachtungsweise vorliegt.[84]) Wenn sich, wie *Bezold* (die Assyrisch-Babylonischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament, Tübingen und Leipzig 1904, S. 34) ganz richtig hervorhebt, ganz ähnliche Gleichungen auch mit Bezug auf Ea, Bel, Ninib, Nergal und Addu (Ramman) finden, so beweist das nur, daß ähnliche Spekulationen sich auch an andere Götter anknüpfen konnten, und daß im übrigen diese Betrachtungsweise zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten lebendig war, weil eben die astrologischen Anschauungen mit Gewalt darauf hindrängten. Ganz ähnlich liegen, wie wir noch sehen werden, die Dinge in Ägypten; hätte man immer die ägyptischen Analogien herbeigezogen, so hätte man die Natur dieser Gleichungen nicht verkennen können. Freilich ist es in Babylon nie zu einem offiziellen Monotheismus gekommen. Jene monotheisierenden Spekulationen hatten durchaus privaten oder rein theoretischen Charakter, und wir werden nachher noch zu zeigen haben, wie das, was wir unter Monotheismus verstehen, auch gar nicht einmal in der Konsequenz dieser monotheisierenden Betrachtungsweise gelegen haben würde. Es gibt eben verschiedene Arten auch von Monotheismus. Wie dem auch sein möge, jedenfalls haben jene monotheisierenden Spekulationen ihre große religionsgeschichtliche Bedeutung. Sie haben, wenn sie auch nicht zur Begrün-

dung einer wirklich monotheistischen Religion geführt haben, doch zersetzend auf die grob polytheistischen Vorstellungen eingewirkt und damit auch an ihrem Teile ein Neues vorbereiten helfen.

Der oben zitierte Text ist allerdings verhältnismäßig jung; er stammt, wie gesagt, erst aus neubabylonischer Zeit, aber er beruht am letzten Ende auf jenen astrologischen Spekulationen, zu denen der Grund in grauer Vorzeit gelegt worden ist, und als deren geistige Urheber wohl die vorgeschichtlichen Sumerer zu gelten haben.

Diese Spekulationen waren nun aber nicht auf Babylonien allein beschränkt, sie müssen Geltung gehabt haben, soweit der babylonische Kultureinfluß reichte, oder, besser gesagt, soweit sich der altorientalische Kulturbereich, der nicht etwa erst von den babylonischen Semiten oder den semitischen Babyloniern geschaffen worden ist, erstreckte. In diesen Kulturkreis gehört nun auch Ägypten hinein, und gerade hier sehen wir genau dieselben spekulativen Ideen, dieselben monotheisierenden Anschauungen wirksam wie im alten Babylon. Auch die ägyptische Religion war im wesentlichen eine Astralreligion, und der Gott, der in dieser Religion die Hauptrolle spielte, war der Sonnengott. Dieser Gott galt nun für die Priesterlehre (speziell für die von Heliopolis) als der Gott *κατ' ἐξοχήν*. Die übrigen Götter wurden als Teilgestalten, als Erscheinungsformen dieses Gottes aufgefaßt. Der Amon von Theben, der Horus des Ostens, der Horus von Edfu, der Chnum von Elephantine, der Tum von Heliopolis, die Götter Ptah, Min, Osiris, ja sogar der Gott Set, sie alle waren eins mit dem Sonnengotte Re.[35]) Sie verkörperten die verschiedenen Funktionen oder die verschiedenen Erscheinungsweisen des einen Gottes. Nach einer Formel[36]) war z. B.

die Morgensonne = Chepera [einer theol. Konstruktion],
die Mittagsonne = Rê',

die Abendsonne = Tum,
die tote Sonne = Osiris.

Also im Prinzip dieselbe Betrachtungsweise wie im alten Babylon![37])

Begreiflicherweise wurde der Gott Rê' nun auch in entsprechender Weise gefeiert. Er erscheint in den Sonnenhymnen nicht nur als der Vater und König der Götter, sondern geradezu als der „*Einzige*", als der „*in Wahrheit Lebende*". Dieser „Einzige" gilt dann natürlich auch als der Schöpfer und Erhalter der Welt und aller in ihr lebenden Wesen; er ist es:

„Der dies alles gemacht hat, der *Einzige* mit vielen Händen.
Er befahl und die Götter entstanden, er ist der Vater der Götter,
Der, der die Menschen machte und die Tiere schuf."

In einem anderen Sonnenhymnus heißt es:

„Anbetung dir, o Rê' beim Aufgang, Atum beim Untergang!
Du gehst auf, gehst auf und strahlst und strahlst, gekrönt als König der Götter.
Du bist der Herr des Himmels und der Herr der Erde, der die Oberen machte und die Unteren.
Du *einziger Gott, der von Anbeginn ist*, der die Länder machte und die Menschen erschuf,
Der die Himmelsflut machte und den Nil erschuf, der das Wasser machte und belebte, was darin ist."[38])

So drängt auch hier das System auf eine monotheistische Betrachtungsweise hin. Und die monotheistische Konsequenz ist denn in Ägypten auch mit einer gewissen Folgerichtigkeit gezogen worden. Der bekannte König Amenophis IV., der uns namentlich durch die Amarnabriefe nahe gerückt worden ist, machte den Versuch, eine auf die Einführung eines solaren Monotheismus hinauslaufende Reform durchzuführen. Er erklärte den in der Sonnenscheibe sich offenbarenden Gott oder vielmehr den „*Glanz, der in der Sonnenscheibe ist*", für den einzig zu verehrenden Gott, führte einen offiziellen Kultus dieses Gottes ein und ließ die Tempel der

übrigen Götter schließen (ca. 1400). Dieser König hat den neuen Glauben auch in der Form einer „Lehre“ ausgestaltet, deren wesentlichster Inhalt in dem schönen Sonnenhymnus enthalten sein wird, den wir aus den Tagen dieses Königs besitzen. Wir können uns nicht versagen, aus dieser Hymne ein paar Stellen (nach der Übersetzung von Erman[39]) hierher zu setzen.

| | |
|---|---|
| „Du erscheinst schön im Horizonte des Himmels, | du lebende Sonne, die zuerst lebte. |
| Du gehst auf im östlichen Horizonte | und erfüllst die Erde mit deiner Schönheit. |
| Du bist schön und groß und funkelnd | und hoch über der Erde. |
| Deine Strahlen umarmen die Länder, | soviel du geschaffen hast. |
| Du bist Rê' . . . . . . . | du bezwingst sie durch deine Liebe. |
| Du bist fern, | aber deine Strahlen sind auf Erden. |

---

| | |
|---|---|
| Gehst du unter im westlichen Horizonte, | so ist die Erde finster, als wäre sie tot. |
| Sie schlafen in ihren Kammern | mit verhülltem Haupt. |
| Ihre Nasen sind verschlossen, | und kein Auge sieht das andere. |
| Stähle man ihre Habe, die unter ihrem Kopf liegt, | sie merkten es nicht. |
| Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle heraus, | und alles Gewürm beißt. |
| Die Erde schweigt; | der sie schuf, ruht ja in seinem Horizonte. |

---

| | |
|---|---|
| Frühmorgens gehst du im Horizonte auf | und leuchtest als Sonne am Tage. |
| Die Finsternis flieht, | wenn du deine Strahlen spendest. |
| Die Bewohner Ägyptens sind fröhlich, | sie erwachen und stehen auf ihren Füßen, wenn du sie erhoben hast. |
| Sie waschen ihren Leib | und greifen nach ihren Kleidern. |
| Sie erheben ihre Hände, dich zu preisen. | Das ganze Land tut seine Arbeit.“ |

Ein anderer Passus lautet:

| | |
|---|---|
| „Wie viel ist, was du gemacht hast? | . . . . . . . . . . . . . . |
| Du schufst die Erde nach deinem Wunsche, du allein, | mit Menschen, Herden und allen Tieren, |
| Alles, was auf Erden ist, was auf den Füßen geht, | und was schwebt und mit den Flügeln fliegt.“ |

Und endlich noch der Schluß:

| | |
|---|---|
| „Du schufst die Jahreszeiten, | um all dein Erschaffenes zu erhalten, |
| Den Winter, um sie zu kühlen, | die Glut, damit sie dich kosten (?). |
| Du schufst den fernen Himmel, um an ihm zu strahlen, | um all dein Erschaffenes zu sehen, |
| Allein und aufgehend als lebende Sonne, | erglänzend und strahlend, sich entfernend und wiederkehrend. |
| Du schufst (die Erde) für die, die aus dir entstanden sind, | die Hauptstädte, Städte, Stämme, Wege und Ströme. |
| Aller Augen schauen dich vor ihnen, | wenn du die Tagessonne über der Erde bist.“ |

Man ersieht aus diesen Proben zur Genüge, wie rein hier die monotheistische Stimmung ist. Die Götter, die in den älteren Sonnenhymnen doch immer noch eine gewisse Rolle spielten, sind hier ganz verschwunden. Der Gott des Amenophis IV. ist nicht mehr König und Vater der Götter, auch nicht einmal mehr der Phrase nach, sondern er ist wirklich der „einzige“ und der „in Wahrheit lebende“ Gott, der „Gott der Ewigkeit“, der allein die Welt geschaffen hat und erhält. So klar wie hier ist im alten Babylon der monotheistische Gedanke nicht herausgearbeitet worden, aber die Grundlage für die monotheistische Gedankenbildung ist hier wie dort dieselbe.

Wenn es nun aber im alten Babylonien sowohl wie in Ägypten zu monotheistischen Gedankenbildungen gekommen ist, so kann man sich nur schwer vorstellen, daß das zwischen den beiden Kulturländern liegende Kulturgebiet davon sollte gänzlich unberührt geblieben

sein. Durch den nachbarschaftlichen Verkehr, wie durch die politische Abhängigkeit, in der Syrien und Kanaan zuerst von Babylon und dann von Ägypten stand, waren diese Länder in den großen Kulturzusammenhang des alten Orients hineingezogen. Damit war unmittelbar aber auch ein Austausch der Ideen gegeben, und daß dabei die Syrer und Kanaanäer mehr die Empfangenden als die Gebenden waren, versteht sich ganz von selbst. Es ist somit gar nicht daran zu zweifeln, daß auch die höheren religiösen Gedankenbildungen und theologischen Spekulationen ihren Weg bis in diese Länder hinein gefunden haben; das wird namentlich in der Zeit, in der Syrien und Kanaan eine babylonische Provinz war, der Fall gewesen sein. Natürlich sind solche Ideen nicht ohne weiteres in die breiten Massen des Volkes eingedrungen. Wie sie in Ägypten und Babylonien immer nur das Eigentum der Gebildeten und der „Wissenden" gewesen sind, so werden sie auch hier nur zum Besitz der geistigen Elite, vor allem der Priesterschaften an den größeren Heiligtümern, geworden sein. Läßt sich dafür auch nicht gerade der direkte inschriftliche Beweis antreten, so liegt diese Annahme doch viel zu sehr in der Natur der Sache, als daß man sie einfach in das Gebiet müßiger Spekulation verweisen dürfte.

Um so deutlicher lassen sich für Syrien, Phönizien und Kanaan aber jene monarchischen Zuspitzungen der Götterwelt aufweisen, die wenigstens für die „Wissenden" eine Konzentration des Gottesgedankens bedeutet haben und für monotheistische Gedankenbildungen wenigstens den Anknüpfungspunkt hätten abgeben können. Daß z. B. die aramäischen Inschriften von Sendschirli die Verehrung eines Gottes 'El bezeugen, ist sicher bedeutsam.[40]) Das nomen appellativum 'el ist hier zum Eigennamen geworden und hat damit den Klang angenommen, den wir aus unserem Worte „Gott" heraushören. Zwar stehen diesem 'El die Götter Hadad, Rešeph, Šamaš u. a. zur

Seite, aber der auf einer assyrisch-aramäischen Bilingue sich findende Personenname Sassariel = Sarsariel = „'El ist König der Könige" läßt einigermaßen ahnen, welche Bedeutung man diesem Gotte 'El beilegte. Aus dem phönizischen Pantheon sei auf den schon in einer Inschrift aus der Hammurabizeit erwähnten Baál šamêm verwiesen, der als König des Himmels und als König und Herr der Götter galt.[41]) Zu denken gibt ferner der phönizische Baál Ṣaphon d. h. der Herr des Nordens, in dem man wohl weniger den Baál des Libanon, und noch weniger den Baál des Nordwindes, sondern, wie *Baethgen* in seinen Beiträgen zur semitischen Religionsgeschichte S. 22f. bereits annähernd richtig vermutet hat, den Gott, der im Nordpunkt des Himmels thront, d. h. den obersten Himmelsgott, eine Widerspiegelung des babylonischen Anu, der ebenfalls als Inhaber des Nordpunktes am Himmel galt, zu sehen haben wird. Speziell für Byblos ist uns durch Philo von Byblos[42]) der Kult eines 'El èljon d. h. eines höchsten Himmelsgottes bezeugt. Von dem 'El éljon von Byblos läßt sich aber der 'El éljon des alten Jerusalem, der nach Gen. 14 18 f. dort um die Zeit gegen 2000 v. Chr. verehrt worden ist, nicht trennen. Für das Kanaán der Zeit um 1400 v. Chr. haben wir in dem hochwichtigen Briefe des Kanaánäers Aḥijami,[43]) auf den wir später noch ausführlich zu sprechen kommen werden, ein höchst interessantes Denkmal persönlicher Frömmigkeit, die sich in einem unerschütterlichen Vertrauen auf einen „Herrn der Götter" dokumentiert, und zwar in einer Weise, die uns zeigt, daß die übrigen Götter für diesen Aḥijami ihre Bedeutung so gut wie ganz verloren hatten. Es ist bedauerlich, daß wir bis jetzt noch nicht mehr solcher intimen Zeugnisse individueller Frömmigkeit, an denen es sicher nicht gefehlt hat, besitzen. Wir würden aus ihnen manchen tieferen Einblick in das religiöse Innenleben der alten Kanaánäer, Phönizier und Syrer gewinnen, der uns zeigen könnte,

daß Ansätze nicht nur zu einem spekulativen, sondern auch zu einem religiösen oder praktischen Monotheismus auch hier überall vorhanden waren. Die Inschriften, auf deren Studium wir für unsere Kenntnis der alten Religionen meist angewiesen sind, lassen uns hier im Stich. Sie sind doch immer nur im Stil des offiziellen polytheistischen Kultus gehalten und machen uns so wohl mit dem Pantheon der einzelnen Kultusorte auf das zuverlässigste bekannt, verraten uns aber viel zu wenig von den intimeren Regungen des religiösen Lebens, wie sie uns etwa durch einen Brief, wie den des Ahijami, bezeugt werden.

Aber auch für jene Betrachtungsweise, nach der eine Gottheit als die Erscheinungsform einer anderen, ihr übergeordneten, erscheint, lassen sich auf kanaånäischem Boden Beispiele aufweisen. Wenn z. B. eine phönizische Astarte als šem Baål, d. h. als „Name des Baål" bezeichnet wird, so soll sie damit offenbar als eine Erscheinungsform oder Manifestation eines höchsten Baål gekennzeichnet werden.[44]) Dasselbe gilt aber auch von der in Karthago verehrten Göttin Tanit, deren Beiname Pne Baål = „Angesicht des Baål" auf genau dieselbe Vorstellungsart hinweist.[45]) Und diese Beispiele lassen sich noch vermehren, vgl. *Baethgen*, Beiträge zur semit. Rel.-Gesch. S. 268f. So sehen wir auch hier wieder, wie überall im Polytheismus ein Bestreben vorhanden ist, die Vielheit auf eine Einheit zurückzuführen, und daß jedenfalls, wenigstens für die „Wissenden", im Hintergrunde des polytheistischen Systems der Gedanke steht: Die Einzelgötter sind nur Teilerscheinungen des einen Gottes oder wie es die Römer pointiert ausgesprochen haben: numina sunt nomina.

Es würde zu weit führen, aufzuzeigen, wie sich diese Lehre auch in den Mysterien findet (vgl. dazu *Alfr. Jeremias,* Monotheist. Strömungen, S. 7—18), wie sie, jedenfalls vom Orient her, in die Philosophie der Griechen und Römer eingedrungen und in den Kreisen der ge-

bildeten und aufgeklärten Abendländer zu einer festen Überzeugung geworden war.[46]) Das, worauf es uns ankam, glauben wir ausführlich genug dargelegt zu haben, nämlich, daß es in den großen Zentren der alten Kultur, wo der Blick am weitesten war, wo die Großzügigkeit der Verhältnisse den Menschengeist am ehesten über die beschränkte Umgebung hinausheben konnte, d. h. also im alten Babylonien und im alten Ägypten, zu einer wirklich „monotheistischen Lehre“ gekommen war. Aber auch dort, wo sich eine eigentlich monotheistische Lehre nicht urkundlich belegen läßt, — was nicht ausschließt, daß sie den betreffenden Priesterschaften bekannt gewesen ist — lassen sich in der monarchischen Heraushebung gewisser Gottheiten Ansätze zu einer konzentrierteren Gottesvorstellung aufweisen, an die eine monotheistische Lehre ohne weiteres hätte anknüpfen können. Die Kulte eines 'El éljon oder Baál šamêm nehmen sich aus wie schlanke Kirchtürme, die über den verworrenen Lärm der Gassen hinaus zum reinen, klaren Himmel emporragen.

Und der Monotheismus Israels und des Judentums, sollte der nun in gar keiner Beziehung zu dem altorientalischen Monotheismus stehen? Doch ehe wir zur Beantwortung dieser Frage übergehen, müssen wir zunächst die Eigenart des israelitischen Monotheismus durch einen Vergleich desselben mit dem altorientalischen Monotheismus festzustellen suchen. Durch diese Vergleichung wird uns dann auch die Eigenart des altorientalischen Monotheismus erst recht zum Bewußtsein kommen.

## II.

Der israelitische Monotheismus ist trotz seiner Einfachheit eine komplizierte Größe, insofern er nämlich verschiedene Stadien einer geschichtlichen Entwickelung durchlaufen hat. Wir können hier auf die Geschichte dieses Monotheismus nicht des langen und breiten eingehen. Das würde eine Abhandlung für sich erfordern,

und ist zudem für unsern nächsten Zweck nicht nötig. Für unsere vergleichende Betrachtung genügt es, ein Durchschnittsbild dieses Monotheismus zugrunde zu legen, oder sagen wir geradezu ein Idealbild, denn es kommt uns nicht sowohl darauf an, ihn in seiner immer nur unvollkommenen geschichtlichen Ausprägung zu erfassen, als vielmehr darauf, ihn in seiner Idee zu begreifen, genau so, wie es uns bei der Darstellung der monotheistischen Lehre des alten Orients nicht auf den Nachweis geschichtlicher Einzelheiten und von allerlei Variationen, sondern auf die Darstellung ihrer Grundidee angekommen ist. Der Kürze wegen sei es mir erlaubt, die Charakterisierung des israelitischen Monotheismus in seine Vergleichung mit dem altorientalischen zu verflechten.

Was uns da nun gleich auf den ersten Blick als tiefgreifender Unterschied zwischen beiden Arten von Monotheismus auffällt, ist, daß der altorientalische Monotheismus uns im Gewande einer spekulativen Lehre entgegentritt, der israelitische dagegen in der Form eines unumwundenen, klaren religiösen Bekenntnisses zu dem einen Gotte. Es sind also zwei grundverschiedene Stimmungen, die die vergleichende Betrachtung beider in uns auslöst. Dort, im alten Babylon, hat der monotheistische Gedanke einen überwiegend wissenschaftlichen Charakter. Er ist eigentlich nur für die Wissenden da, er trägt durchaus das Gepräge einer esoterischen Lehre. Er ist, wie man im alten Babylon sagte, „das Mysterium von Himmel und Erde“, das „Geheimnis der großen Götter“. Von ihm galt der Satz: „Der Wissende soll es dem Wissenden zeigen, der Nichtwissende soll es nicht sehen.“ In Israel dagegen wird der monotheistische Gedanke dem Volke in allen seinen Schichten verkündet; er wird von Männern, die von ihm erfüllt sind, und die es nicht lassen können, von ihm zu reden, als die wichtigste, grundlegende religiöse Wahrheit in die Menge hineingetragen. Er wird laut auf allen Märkten

und Gassen. Er soll das Eigentum des ganzen Volkes und jedes einzelnen in ihm werden. Ein Unterschied zwischen „Wissenden und Nichtwissenden" wird hier nicht gemacht. Alle sollen Wissende, d. h. Bekenner des einen wahren Gottes werden und ihr Bekenntnis zu ihm in einem seinem Willen entsprechenden Wandel betätigen. Um diesen ersten großen Unterschied zu verstehen, müssen wir uns gleich einen zweiten klar zu machen suchen.

Der altorientalische Monotheismus schließt den Polytheismus nicht aus, sondern vielmehr als seine Voraussetzung ein. Die vielen Einzelgötter sind ja doch Teilerscheinungen der einen göttlichen Macht und verdienen als solche göttliche Verehrung. Dieser Monotheismus bedeutet also keineswegs eine Überwindung des Polytheismus, und will auch im Grunde keine solche bedeuten. Darum erscheint von seinem Standpunkte aus der Kampf gegen den Polytheismus auch nicht als sittliche Pflicht. Man darf die altorientalischen Priester darum auch nicht etwa als Heuchler ansehen, wenn sie in ihren Schulen den „Wissenden" oder denen, die solche werden wollen, die monotheistische Lehre verkünden, im Kultus dagegen den Dienst der vielen Götter versehen. Beides verträgt sich gar wohl miteinander, ja fordert sich gegenseitig heraus. So begreifen wir auch, daß Amenophis IV. mit seinem radikalen solaren Monotheismus bei seinem Volke kein Verständnis fand. Denn das Volk fragte sich ganz folgerichtig: wenn die Gottheit sich in der Sonnenscheibe offenbart, warum soll sie sich nicht auch in den übrigen Himmelskörpern offenbaren, und warum soll man dann diesen als Teiloffenbarungen der einen Gottheit nicht die gebührende Verehrung erweisen? Das ist vom Standpunkte einer Astralreligion eine vollkommen einwandfreie Argumentation. Ganz anders liegen die Dinge aber bei dem israelitischen Monotheismus. Der mit keinem Astralsystem verknüpfte Gott Israels erhebt in absoluter

Weise den Anspruch, der alleinige Gott zu sein. Er duldet keine anderen Götter neben sich. Er ist ein einiger Gott und erkennt keine Teilerscheinungen von sich, die göttlicher Verehrung würdig wären, an. Das heißt m. a. W.: der israelitische Monotheismus bedeutet eine bewußte und prinzipielle Üeberwindung des Polytheismus. Er ist ein mächtiges, lebendiges, kräftiges, religiöses Prinzip, das gegen alles Polytheistische als etwas Heidnisches mit elementarer Gewalt reagiert. Die Vertreter dieses Monotheismus mußten daher dem Polytheismus den Krieg erklären, mußten ihn bis aufs Blut bekämpfen, ihn mit Stumpf und Stil auszurotten suchen. Ein Paktieren war hier unmöglich, auch nur der Versuch dazu wäre Verrat oder Heuchelei gewesen.

Wollen wir das bisher Aufgeführte auf eine klare Formel bringen, so können wir etwa sagen: Wenn die Vertreter des altorientalischen Monotheismus von dem „Göttlichen und seinen Teilerscheinungen" reden, so setzt sich das für den Israeliten in die Formel um: „Der eine wahre Gott und die Götzen oder die Nichtse." Dementsprechend kann der Israelit auch mit der Unterscheidung von „Wissenden und Nichtwissenden" nichts anfangen; ihm setzen sich diese Begriffe in religiös-sittliche Werturteile um. Aus den Wissenden werden ihm die „Verehrer des einen wahren Gottes", aus den Nichtwissenden die „Heiden", „Götzendiener" oder „Toren". Man vergleiche hierzu die Terminologie des Islam, nach der die Zeit der „Unwissenheit" und „Heidentum" identische Bezeichnungen des vorislamischen Zeitalters sind. Also auch in diesem Monotheismus eine ähnliche Umwertung der Begriffe, denn die „Unwissenheit" erscheint hier als etwas, das durchaus überwunden werden muß, im Unterschiede von dem „Nichtwissen", das ruhig neben dem „Wissen" einhergehen kann.

Unsere bisherigen Darlegungen haben uns nun aber

schon erkennen lassen, daß für eine Vergleichung der beiden Arten von Monotheismus der eigentlich springende Punkt in der total verschiedenen Gottesauffassung liegt. Der Gott des altorientalischen Monotheismus, genauer gesagt: die im Hintergrunde des Systems stehende Gottheit [die freilich für das Bewußtsein immer mit einem summus deus zusammenfließt] ist und bleibt an die Gestirne gebunden; sie ist die in den Gestirnen wirksame, nach ewigen Gesetzen das Weltall durchwaltende Naturmacht, die der Mensch anbeten, der er sich unterordnen und beugen, zu der er aber nicht in ein persönliches Verhältnis treten kann, da diese Macht als eine pantheistisch geartete Größe selbst zu wenig Persönliches hat, sich nicht zu einer Persönlichkeit hat verdichten können. Eben darum hat hier der monotheistische Gedanke nicht recht in Fühlung mit der Herzensfrömmigkeit, wie wir sie in den Bußpsalmen kennen gelernt haben, kommen, d. h. er hat dem frommen Gemüt nicht zu dem Gott verhelfen können, nach dem es in seines Herzens Grunde sich sehnte. Darum trägt der alte Babylonier eben seine persönlichen Angelegenheiten immer einem der vielen Götter vor, in denen das Göttliche ihm persönlich nahekam. Der Gott Israels dagegen steht in keiner inneren Beziehung zu dem astralen System. Er waltet über Sonne, Mond und Sternen als freie, geistige, schöpferische, persönliche Macht, zu der der Mensch direkt in ein persönliches Verhältnis treten, zu der er beten kann. Darum braucht der Israelit nicht die vielen Götter. Die hindern ja nur den Zugang zu dem einen wahrhaftigen Gott, dem der Israelit sich jauchzend ans Herz werfen kann mit dem Jubelruf seiner Seele: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.“ Hier also hat der monotheistische Gedanke mit der Herzensfrömmigkeit die denkbar engste Fühlung gewonnen, er ist ihr Kern und Stern geworden. Das aber war nur möglich, weil er hier entbunden war aus dem

Zusammenhange mit irgend welchem astralen System, weil er mit einem solchen gar nichts zu tun hatte.

Mit dieser verschiedenen Gottesauffassung hängt noch ein weiteres wichtiges Moment zusammen. Die im Hintergrunde des astralen Systems stehende Gottheit hat, wenn sie überhaupt deutlich erfaßt wurde, sich nicht zu einer ethischen Macht verdichten können, denn sie war und blieb eine Naturmacht, die sich lediglich in der gesetzmäßigen Ordnung des Weltalls offenbarte. Nur sofern sie mit einem konkreten summus deus, wie etwa mit Marduk, identifiziert wird, nimmt sie ethische Züge an, denn alle Einzelgötter tragen ethische Züge, sie sind gnädig und barmherzig, gut und gerecht. Und doch kommt es auch hier nicht recht zu einer ganz reinen ethischen Stimmung. Die Einzelgötter, und das gilt auch vom höchsten von ihnen, sind keine eigentlich ethischen Persönlichkeiten. Denn im Grunde ihres Wesens sind sie doch an die Sterne gebundene naturhafte Mächte, denen die ethischen Züge angeheftet sind. Der Gott Israels dagegen als rein geistig aufgefaßte persönliche Größe erscheint zugleich als eine im Kerne ihres Wesens ethische Persönlichkeit, als die Verkörperung des sittlichen Gedankens. Dem astralen Monotheismus des alten Orients steht so der israelitische nicht nur als rein geistiger, sondern zugleich als ethischer Monotheismus gegenüber.

Es ist also im wesentlichen der alte und immer wieder neue Gegensatz zwischen philosophischem Pantheismus und religiösem Theismus, in dem beide Arten von Monotheismus zueinander stehen. Der altorientalische Monotheismus befriedigt das wissenschaftliche Denken, das in der Vielheit der Erscheinungen die höhere Einheit sucht, auf die sich die Vielheit zurückführen läßt, läßt aber das Menschenherz mit seinen religiösen Bedürfnissen leer ausgehen; eben darum hat er den Polytheismus, in dem diese Bedürfnisse einigermaßen Befriedigung fanden, nicht überwinden können. Der israelitische Monotheismus be-

friedigt die Bedürfnisse des Menschenherzens in allen wesentlichen Stücken, darum hat er den Polytheismus in seinem Bereiche überwunden. Freilich verwickelt er dafür wieder das Denken in Schwierigkeiten, denn es ist uns von Verstandes wegen nun einmal nicht möglich, uns einen über der Welt als rein geistige Persönlichkeit waltenden Gott auch wirklich vorstellig zu machen. Diese Verstandesschwierigkeiten, die das theologische Denken immer wieder in pantheistische Geleise drängen, sind aber von den alten Israeliten bei ihrem praktischen, allem Theoretisieren und unnützen Grübeln abgeneigten Sinn nicht weiter empfunden worden.

## III.

Zum Schluß drängt sich uns nun aber wieder die wichtige Frage auf: Besteht zwischen dem israelitischen und altorientalischen Monotheismus ein historischer Zusammenhang, und wenn das der Fall ist, wie läßt sich dieser Zusammenhang näher bestimmen? Bei der Beantwortung dieser Frage haben wir nun eine Möglichkeit von vornherein auszuscheiden, nämlich die, daß es sich bei dem israelitischen Monotheismus um eine einfache, mechanische Herübernahme aus der altorientalischen Astralreligion handeln könne. Denn daß davon auch nicht von ferne die Rede sein kann, liegt nach dem, was wir im vorigen Teile ausgeführt haben, für jeden, der sehen will, auf der Hand. Alle diejenigen, die im verflossenen Babel-Bibelstreite den Monotheismus Israels für eine Entlehnung aus Babel ausgegeben haben — es sind das übrigens weniger die Rufer im Streit als ihre oft recht unberufenen Nachbeter gewesen — haben damit nur gezeigt, daß ihnen das Organ für das Verständnis der totalen Verschiedenartigkeit beider religionsgeschichtlichen Größen fehlt.

Aber sollte nicht wenigstens ein wurzelhafter Zusammenhang zwischen beiden Arten von Monotheismus

angenommen werden dürfen? Für den, der sich um ein wirklich historisches Verständnis der Erscheinungen bemüht, wird immer etwas Mißliches und Unbefriedigendes in der Zumutung liegen, auf den Versuch, die beiden monotheistischen Strömungen in ein historisches Verhältnis zueinander zu setzen, ganz verzichten zu sollen. Er wird immer wieder zu dem Versuche hingetrieben werden, entweder beide aus einer gemeinsamen Grundlage herzuleiten, oder die eine Strömung als die geschichtliche Voraussetzung der anderen und die später hervorgetretene als eine Art Reaktion gegen die ältere, als deren Fort- oder besser Umbildung zu begreifen.

Die alttestamentliche Überlieferung in ihrer uns vorliegenden Gestalt rät zudem ja selbst, die Lösung des Problems in dieser Richtung zu suchen. Läßt sie doch die auf den Monotheismus angelegte Jahvereligion aus einer Vorstufe herauswachsen, die selbst bereits ein unleugbar monotheistisches Gepräge verrät. Und nicht nur das, sie setzt die Repräsentanten der Religion der „Väter“ in eine direkte Beziehung zu den großen Zentren der Religionen des alten Orients. Abram wird von ihr bekanntlich zu Babylonien und Mesopotamien in Beziehung gesetzt, speziell zu den altberühmten Mondheiligtümern von Ur Kasdim und von Ḥarran. Den Joseph schickt die Vätersage nach Ägypten und läßt ihn dort zum Schwiegersohne des Oberpriesters Potiphera von Heliopolis werden. Ob Abram oder Joseph historische Persönlichkeiten sind oder nicht, ist für unsere Frage vollkommen gleichgültig, und wir haben deshalb in dieser Beziehung hier keine Entscheidung herbeizuführen. Ihre Gestalten repräsentieren jedenfalls — wenigstens nach dem Sinne der alttestamentlichen Überlieferung — diejenige alte Semitengruppe, aus der das spätere Volk sich hervorgegangen ansah, und an diese Gestalten haben sich die ältesten geschichtlichen Erinnerungen Israels, die Erinnerungen an seine Vorzeit angehängt. Nun beachte

man wohl: Ur Kasdim und Ḥarran sowohl wie Heliopolis oder On sind nicht bloß geographische Begriffe, sondern die Namen alter hochberühmter Heiligtümer mit hochgebildeten Priesterschaften, in deren Mitte eben jene monotheistischen oder doch monotheisierenden Spekulationen zu Hause waren. Allein die Nennung der Namen dieser Heiligtümer mußte für das Bewußtsein eines einigermaßen gebildeten alten Orientalen eine ganze Welt höherer religiöser Vorstellungen auslösen. Wenn nun jene ältesten Repräsentanten des Volks gerade zu solchen Heiligtümern in Beziehung gesetzt werden, wenn die Überlieferung oder Sage den einen von ihnen ausdrücklich zum Schwiegersohne des heliopolitanischen Oberpriesters macht — worin nach meiner Überzeugung mehr als ein bloß novellistischer Zug liegt — so zeigt sich darin allem Anscheine nach ein Bewußtsein davon lebendig, daß die von Abram und Joseph repräsentierten Generationen der „Väter“ mit den religiösen Gedanken, wie sie an jenen Heiligtümern gehegt wurden, irgendwie bekannt gewesen und von ihnen natürlich auch beeinflußt gewesen sind. Unter solchen Umständen scheint doch die Annahme berechtigt, daß die Vorväter Israels bereits eine Art monotheistischen Gottesglaubens, wenn auch zunächst nur in altorientalischem Sinne, besessen haben, d. h. den Glauben an ein höchstes Wesen, das hinter den Einzelgöttern stand. Dazu würde ja im Grunde auch die alttestamentliche Überlieferung stimmen, die den sogen. „Patriarchen“ einen Elohimkult abstrakter Art zuschreibt. Dazu würde aber auch stimmen, wenn den Vorvätern Israels gelegentlich einmal der Dienst vieler Gottheiten vorgeworfen wird (vgl. Jos. $24_{14}$ff.), denn das eine schließt ja nach altorientalischer Anschauung das andere nicht aus.

Und kommen wir zu Moses. Auch Moses wird von der alten Überlieferung nach Ägypten versetzt. Er soll in Ägypten geboren und sogar von einer ägyptischen Prinzessin erzogen worden sein. Daß er „in aller Weis-

heit der Ägypter gelehret worden sei", ist zwar nirgends im Alten Testament, sondern erst im Neuen ausdrücklich gesagt (Act. 7 22). Daß das aber im Grunde gar nicht anders hätte sein können, versteht sich bei einer vornehmen ägyptischen Erziehung von selbst. Zudem lebt man nicht in einem Kulturgebiet, ohne von den dort herrschenden Kulturgedanken berührt zu werden. Dann aber müßte Moses auch von den Spekulationen der Priesterschaft von Heliopolis, die keineswegs ängstlich als Geheimlehre gehütet wurden, etwas erfahren haben, was für seine eigene Gottesauffassung unmöglich hätte gleichgültig bleiben können. Noch mehr als die Beziehung zu Ägypten betont die alttestamentliche Überlieferung aber für Moses die Beziehung zu Midian. Wie sie den Joseph zum Schwiegersohne des Oberpriesters von Heliopolis werden ließ, so macht sie den Moses zum Schwiegersohne des Oberpriesters von Midian. Auch damit sollen natürlich wieder religionsgeschichtliche Zusammenhänge und Beeinflussungen angedeutet werden. Wird doch auch ausdrücklich berichtet, daß Moses von seinem Schwiegervater Jethro in wichtigen Dingen, die mit der Religion aufs innigste zusammenhangen, grundlegende Belehrung empfangen habe, vgl. Ex. 18. Und wenn gar berichtet wird, daß Moses längere Zeit im Hause seines Schwiegervaters gelebt und ihm gedient habe, was zugleich die Teilnahme an dem Kult seines Schwiegervaters einschließt, so läßt das auf eine noch viel tiefere, intensivere Beeinflussung auf spezifisch religiösem Gebiete schließen, wie das ja auch von der alttestamentlichen Wissenschaft gebührend hervorgehoben worden ist. Wenn es sich nun freilich bei diesen Midianitern, deren Oberpriester Jethro gewesen sein soll, nur um jene unzivilisierten Nomaden gehandelt hätte, die wir später in der sogen. Richterzeit (cf. Jud. 6) sengend und brennend, raubend und mordend in Kanaan einfallen sehen, so wäre für Moses bei ihnen wohl nicht allzuviel zu holen gewesen. Es wird jetzt

aber immer deutlicher, daß wir mit den Midianitern der Moseszeit wohl etwas andere Vorstellungen zu verbinden haben werden. Das alte Midian in Nordwestarabien war im Altertum, wie der Inschriftenfund von El-Öla[47]) gezeigt hat, eine minäische Provinz oder Kolonie, an deren Bestand in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. nach den neuesten Forschungen von *Glaser* und *Hommel* wohl kaum noch länger gezweifelt werden darf.[48]) Die Minäer aber waren Südaraber mit einer hochentwickelten Astralreligion, die, wie alle Astralreligionen, auf eine Konzentration des Göttlichen auf einen am Himmel lokalisierten summus deus hindrängte. Unter solchen Umständen dürfte der midianitische Einfluß auf Moses keineswegs gering anzuschlagen sein.

So sehen wir denn, wie nach der alttestamentlichen Überlieferung die Religion der Väter bis in die Moseszeit hinein in große religionsgeschichtliche Zusammenhänge hineingestellt erscheint. Die Fäden gehen nach Osten und Nordosten hin bis nach Babylonien und Mesopotamien (Ur Kasdim und Harran) nach Westen bis nach Ägypten (Heliopolis), und endlich nach Süden hin zu der minäischen Provinz Midian in Nordwestarabien. Das alles legt aber die Vermutung nahe, daß bereits die Vorväter Israels in vormosaischer Zeit von der höheren Gedankenwelt, wie sie an den großen Heiligtümern der Astralreligion gepflegt wurde, bis zu einem gewissen Grade berührt worden sind, und daß Moses bei der Begründung seiner auf den Monotheismus angelegten Religion an diese höhere religiöse Gedankenwelt, d. h. entweder an den Glauben an einen höchsten Gott, der hinter den Einzelgöttern stand, oder doch wenigstens an den Glauben an einen am Himmel lokalisierten summus deus, hinter den die anderen Götter zurücktraten, angeknüpft hat. Damit wäre nun aber die Frage nach dem historischen Zusammenhang des israelitischen Monotheismus mit den höher gearteten

monotheisierenden Vorstellungen der altorientalischen Astralreligionen auf die denkbar befriedigendste Weise beantwortet, und gerade der Umstand, daß die alttestamentliche Überlieferung selbst es ist, die uns auf jene Frage, die sich von unseren früheren Ausführungen her mit Gewalt uns aufgedrängt hat, eine so bereitwillige, klare und deutliche Antwort gibt, ist ganz geeignet, unser Zutrauen zu dieser so oft angefochtenen Überlieferung wenigstens hinsichtlich ihrer Grundzüge zu stärken. Jedenfalls dürfte es unter solchen Umständen feststehen, daß es sich bitter rächen muß, wenn man diese Überlieferung einfach für unglaubwürdig erklärt und von ihr bei der Erklärung der Entstehung des israelitischen Monotheismus prinzipiell absehen zu müssen glaubt.

Die moderne alttestamentliche Wissenschaft glaubt das freilich aus ihr sehr triftig erscheinenden Gründen tun zu müssen. Die Anschauung, die sie sich von der Entstehung und allmählichen Entwicklung des israelitischen Monotheismus nach den von der Literarkritik festgestellten und chronologisch angeordneten Quellen gebildet hat, läßt für die Vorfahren der Israelstämme eine höhere religiöse Gedankenbildung und vollends gar Ansätze zu einer monotheistisch gearteten oder doch wenigstens monotheisierenden Gottesvorstellung als schlechthin ausgeschlossen erscheinen. Sie hat demgemäß die monotheistische Stimmung in den Vätergeschichten auf spätere Überarbeitung oder Retuschierung vom monotheistischen Standpunkte der prophetischen Jahvereligion aus zurückgeführt. Eine Berührung des Moses mit Ägypten wird entweder ganz in Frage gestellt oder doch als für seine Gottesvorstellung ganz belanglos erklärt. Und zur Midianiter-Minäerfrage hat sie meines Wissens bis jetzt überhaupt noch keine deutliche Stellung genommen und wohl auch noch gar nicht nehmen zu dürfen geglaubt, weil die Arabisten in betreff der chronologischen Fixierung

der in El-Öla gefundenen Inschriften noch nicht völlig untereinander eins geworden sind. Vor allem aber ist die Frage nach dem Werte der Vätergeschichten (Gen. 12 ff.) für die israelitische Religionsgeschichte insofern in ein neues Stadium getreten, als man sich jetzt mehr und mehr geneigt zeigt, die Patriarchengeschichte und hier wieder speziell die Abramüberlieferung für kanaanäischen Ursprunges zu halten, woraus man dann weiter das Recht ableitet, sie für die Geschichte der Religion des ältesten Israel und der mosaischen Zeit ganz aus dem Spiele zu lassen. Hier liegt allerdings ein sehr ernstliches Problem vor, von dessen richtiger Lösung sehr viel für die Beantwortung unserer Frage abhängt, und wir müssen jedenfalls stark mit der Möglichkeit rechnen, daß diese Beantwortung doch nicht ganz so einfach ist, wie es nach den bisherigen Ausführungen, die sich auf die von uns bis jetzt im ganzen kritiklos angenommene biblische Überlieferung stützten, den Anschein haben mußte. Bei der enormen Wichtigkeit, die speziell die Abramüberlieferung für unsere Untersuchung hat, sehen wir uns in die Notwendigkeit versetzt, speziell auf diese Überlieferung etwas näher einzugehen.

Auch wir sind, wie wir gleich vorwegschicken wollen, nicht mehr in der Lage, den genuin israelitischen Charakter der Abramüberlieferung in jeder Beziehung festzuhalten. Gewiß findet sich viel spezifisch Israelitisches darin, aber das wird sich über eine ältere Grundschicht nichtisraelitischer Herkunft hinweggelagert haben. Die Gestalt des Abram ist jedenfalls so fest mit dem kanaanäischen Boden verwachsen, daß man in der Tat nicht mehr darum herumkommen wird, in Abram etwas anderes als eine kanaanäische Figur zu sehen. Denn die hergebrachte, an dem Buchstaben der alttestamentlichen Überlieferung orientierte Meinung, daß Abram und seine Familie die leiblichen Vorfahren des Israelvolkes repräsentieren, daß diese leiblichen Vorfahren Israels zuerst

von Osten her in Kanaan eingewandert, von dort nach Ägypten ausgewandert und hier zum Volke herangewachsen seien, daß dieses Volk dann von Ägypten in die Wüste gezogen und aus dieser wieder in das Land der Väter zurückgewandert sei, rechnet — um von anderen Schwierigkeiten hier ganz abzusehen — mit einem so merkwürdigen circulus der Begebenheiten, wie er nur in einer künstlich konstruierten, aber nie und nimmer in der wirklichen Geschichte denkbar ist. Ist aber Abram im Grunde eine kanaanäische Gestalt, so wird allerdings alles, was wir über die von ihm repräsentierte Religionsstufe wissen, zunächst nur für das Gebiet von Kanaan Geltung haben können. Daß das nun aber auch für das Verständnis der Religion Israels irgendwelche Bedeutung haben kann und wird, und daß jedenfalls der Historiker mit dem in der Abramreligion gegebenen Faktor auch für die israelitische Religionsgeschichte irgendwie rechnen muß, ist bei dem Verhältnis, in dem Israel zu Kanaan steht, so selbstverständlich, daß man eigentlich kein Wort darüber zu verlieren nötig haben sollte. Doch ehe wir uns darüber näher auslassen, müssen wir zunächst festzustellen versuchen, was sich noch mit einiger Sicherheit über die Religion der Abramzeit ausmachen läßt.

Charakteristisch für diese Religion war jedenfalls die Verehrung eines höchsten 'el, eines 'elohim oder eines el šaddaj, d. h. eines summus deus, den wir uns ohne Zweifel am Himmel lokalisiert vorzustellen haben. Die Verehrung dieses höchsten 'el hat vielleicht die Verehrung anderer untergeordneter Gottheiten noch keineswegs ausgeschlossen, aber sie muß der Abramreligion so sehr ihr charakteristisches Gepräge gegeben haben, daß man ihr einen starken Zug zum religiösen Monotheismus hin nicht absprechen darf. Der Gedanke an einen höchsten, mächtigen Gott, an ein höchstes numen hat sich hier jedenfalls über die polytheistischen und etwa

noch nachwirkenden polydämonistischen Vorstellungen in einer Weise hinweggelagert, die auf eine ideelle Konzentration des Göttlichen mit aller Macht hindrängt. Man darf nicht einwenden wollen, daß die monotheistische Stimmung erst durch eine spätere Überarbeitung vom Standpunkte des israelitischen Monotheismus aus in die Abramüberlieferung wie in die Väterüberlieferung überhaupt hineingetragen sei. Denn gerade die Verehrung eines 'el, eines 'elohim oder eines 'el šaddaj hat so gar nichts spezifisch Israelitisches an sich. Eine israelitische Überlieferung würde Abram etwa zu einem Jahveverehrer gemacht haben, wie es die jahvistische Traditionsform in der Genesis ja tatsächlich auch getan hat, aber sie würde kaum einen 'el šaddaj oder einen abstrakten 'elohim eigens für Abram konstruiert haben. Gerade in diesem Punkte müssen wir daher eine alte, gute historische Überlieferung sehen, die man nicht so leichten Kaufes darangeben darf, und die gerade von einer Theologie, die sich selbst so geflissentlich als eine religionsgeschichtliche bezeichnet, mit besonderer Gewissenhaftigkeit gewürdigt werden sollte.

Der beste Beweis, daß es sich hier nicht um eine spätere, künstliche Konstruktion, sondern um gute historische Überlieferung handelt, liegt unseres Erachtens aber darin, daß sich die Abramüberlieferung, so wie sie von der Genesis geboten wird, jetzt immer deutlicher als ein Glied in einem größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhange darstellt. Denn von dem 'el šaddaj des Abram ziehen sich historische Fäden zu dem 'el ẹljon, der nach der in diesem Punkte sicher unverdächtigen Überlieferung von Gen. 14 18 f um die Zeit gegen 2000 v. Chr. in dem alten Urusalim oder Jerusalem Verehrung genossen hat, und von diesem 'el ẹljon hinwiederum spinnen sich die Fäden zu dem „Herrn der Götter" des Aḫijami (= Aḫijawi?) aus der Amarnazeit (ca. 1400 v. Chr.), dessen religions-

geschichtlich so überaus wichtiger Brief bereits früher von uns kurz erwähnt worden ist.[49])

Dieser Brief erscheint uns nun aber so bedeutsam, daß wir hier auf einen Augenblick etwas ausführlicher auf ihn eingehen müssen. Der Kanaanäer Aḥijami hat diesen Brief, der übrigens einen rein privaten Charakter und keine Spur von diplomatischem Gepräge zeigt, an den König Ištarwašur von Taanakh geschrieben, und zwar in babylonischer Sprache und Schrift, was wir besonders hervorheben, da dadurch der mächtige babylonische Einfluß auf das Westland für das Jahr 1400 v. Chr. wieder einmal auf das Schlagendste bewiesen wird. Dieser Brief beginnt nun mit dem charakteristischen Gruße: „Der Herr der Götter (bel ilanu) möge dein Leben behüten, denn ein Bruder bist du und die Liebe ist am Ort deiner Eingeweide und in deinem Herzen.“ Des weiteren erkundigt sich der Schreiber nach einem Verluste, den der König Ištarwašur durch Wegnahme mehrerer Städte seitens eines Feindes erlitten haben muß. Er fragt nämlich: „Gibt es noch Weinen für deine Städte, oder hast du dich wieder in den Besitz derselben gesetzt?“ und fährt dann fort: „Über meinem Haupte ist einer, der da ist über die Städte. Siehe doch, ob er dir Gutes erweisen will. Wenn er sein Angesicht zeigt, dann werden die Feinde zuschanden werden, und der Sieg wird gewaltig sein.“ In diesem Briefe zeigt sich doch so deutlich wie möglich eine über den Durchschnitt der damaligen Zeit weit hinausliegende Gottesauffassung und Frömmigkeit. Der Schreiber hat es nicht mit Bel und Hadad, nicht mit der Astarte oder Aschera, nicht mit Amon, Ninib und Nergal, den damals hauptsächlich in Kanaan verehrten Gottheiten zu tun, sondern mit dem Herrn aller Götter, der weit über den vom Volke verehrten Einzelgöttern steht, und dessen Verehrung nicht an eine bestimmte Stadt gebunden ist. Und die ge-

heimnisvoll feierliche Weise, in der er von diesem summus deus redet: „über meinem Haupte ist einer, versuche doch auch du es mit ihm“ läßt erkennen, daß diesem Manne eine Ahnung von dem einen, allmächtigen Gotte aufgegangen war, vor dem die Einzelgötter zurücktreten und in ihrem Glanze verblassen mußten. Gewiß hat er die Existenz anderer Götter nicht einfach geleugnet, ihnen wohl je und je auch seine Reverenz erwiesen, aber wir dürfen sicher sein, daß dieser Mann in allen Herzensanliegen sich nicht mehr an einen der vielen Götter, sondern nur noch an den gewendet hat, den er über seinem Haupte waltend wußte. Man darf ihm deshalb zwar keinen begrifflichen oder theoretischen, wohl aber einen praktischen Monotheismus zuschreiben. Solche Ahnungen und aufdämmernde Erkenntnisse sind nun aber, so vereinzelt sie uns auch bezeugt sein mögen, nicht nur vereinzelte Erscheinungen, die für die Geschichte gar nicht in Betracht kämen, sondern sie sind die Äußerungen einer über den rohen und naiven Polytheismus der großen Menge hinausgehobenen religiösen Erkenntnis und Religiosität, die es schon längst in Kanaan gegeben hat, und deren deutlichste Spuren für uns zum ersten Male in der Abramreligion zutage treten.

Diese Abramreligion will nun aber, wie wir oben schon zur Genüge hervorgehoben haben, in einen noch viel weiteren geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt werden. Die alttestamentliche Überlieferung setzt die Gestalt des Abram in sehr geflissentliche Beziehung zu den altbabylonischen Heiligtümern von Ur Kasdim und Ḥarran. Soll er doch von Ur Kasdim seinen Ausgangspunkt genommen und auf einem großen Bogen über Ḥarran nach Kanaan gekommen sein. Wie weit diese Überlieferung für die Geschichte der Einwanderungen in Kanaan verwertet werden kann, haben wir hier nicht weiter zu untersuchen; uns interessiert

diese Überlieferung hier nur insofern, als sie religionsgeschichtliche Zusammenhänge von größter Wichtigkeit andeutet. Es darf hier wohl noch einmal daran erinnert werden, daß es gerade innerhalb der altbabylonischen Mondreligion, die sich auch sonst durch hohe Züge und einen nicht unbeträchtlichen ethischen Gehalt auszeichnete, und die gerade in Ur Kasdim und Ḫarran ihre berühmtesten Stätten hatte, zu monotheisierenden Ansätzen gekommen ist, sofern hier der Gott Sin, d. h. die im Monde sich offenbarende Gottheit als summus deus verehrt und, wie seine Gleichsetzung mit Anu, dem Vater der Götter und Menschen, dem ilu *κατ' ἐξοχήν*, uns deutlich zeigte, geradezu als der Gott schlechthin gefeiert wurde. Wenn die Überlieferung den Abram nun gerade von diesen Mondheiligtümern ausgehen läßt, so will sie, wie wir eben schon betonten, damit offenbar einen historischen Zusammenhang zwischen jener monotheisierenden altbabylonischen Sinreligion und der monotheistisch gearteten Abramreligion in Kanaan andeuten. Solche Zusammenhänge sind nun aber gerade für die Zeit, in die die Gestalt des Abram zu setzen sein wird (ca. 2200 v. Chr.), zu erwarten, denn um jene Zeit war Kanaan eine babylonische Provinz, die unter sehr intensivem babylonischen Einflusse stand. Dieser Einfluß mußte sich aber speziell auch auf dem Gebiete der Religion geltend machen.

Die Frage ist nun aber, ob die Abramreligion lediglich als ein Absenker der altbabylonischen Sinreligion von Ur Kasdim und Ḫarran zu beurteilen ist, oder ob wir etwa anzunehmen haben, daß sich hier bereits ein Fortschritt von den bloßen Ansätzen zu einer monotheistischen Religionsform zu einem, wenn auch keineswegs begrifflichen oder theoretischen, so doch praktisch-religiösen Monotheismus vollzogen hat, d. h. zu einem Monotheismus, der die vielen Götter zwar nicht theoretisch negierte, aber sie doch hinter dem summus

deus, auf den die Verehrung sich konzentrierte, in einer Weise zurücktreten ließ, die sie für die Religion bedeutungslos machte (vgl. das oben angeführte Beispiel des Aḥijami). Die alttestamentliche Überlieferung, die den Abram zwar von Ur Kasdim und Ḥarran ausgehen läßt, aber ihn zu Ḥarran zugleich in einen Gegensatz stellt — denn sein Weggang nimmt sich zugleich wie eine innere Loslösung von jenen Stätten aus — legt diesen Gedanken nahe. Aber wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß in der israelitischen Überlieferung dieser Gegensatz erst nach und nach herausgearbeitet worden ist. Jedenfalls liegen in der Abramüberlieferung selbst manche Anzeichen dafür vor, daß diese Religion, auch wenn sie einen Schritt über die altbabylonische Astralreligion hinaus vorstellt, noch keinen prinzipiellen Bruch mit dieser Religion hat bedeuten wollen. Diese Anzeichen liegen in den zahlreichen und charakteristischen Mondmotiven, mit denen die Abramüberlieferung ausgestattet ist. Schon der Name Abram weist auf den Bereich des alten Mondkultus von Ur Kasdim in bezeichnender Weise hin, denn gerade dort, wo der Mondgott Sin als „barmherziger, gnädiger Vater“ verehrt wurde (vgl. den bekannten Festhymnus auf Sin), war dieser Name und andere ihm ähnliche sehr gebräuchlich, wie überhaupt im Bereich des Mondkultus.[50]) Hätte die Abramreligion den bewußten Gegensatz zu der Sinreligion markieren wollen, so hätte der Name Abram doch wohl durch einen anderen ersetzt werden sollen. Wenn ferner die Gemahlin Abrams den Namen Sara, und eine der Frauen aus seiner nächsten Verwandtschaft den Namen Milka trägt (s. Gen. $11_{29}$), so gibt das ebenfalls zu denken, denn diese Namen entsprechen genau den Titeln der in Ḥarran neben dem Mondgott Sin verehrten weiblichen Gottheiten[51]). Vor allem aber ist die Zahl 318, die in Gen. $14_{14}$ mit der Gestalt des Abram verbunden erscheint, beweisend, denn diese Zahl, die

einen historischen Wert sicher nicht hat, erklärt sich wirklich befriedigend nur aus dem Vorstellungskreise der Mondreligion heraus, denn in dem Mondjahre von 354 Tagen sind es nach Abzug der 36 Tage, an denen der Mond nicht sichtbar ist — 3 Tage in jedem der 12 Monate — ausgerechnet 318 Tage, an denen er sein Licht leuchten läßt[52]). Das drückt der Mythus in seiner Weise dadurch aus, daß er sagt: dem Mondgotte stehen in seinem Kampfe gegen die Mächte der Finsternis 318 Knappen zur Verfügung. Daß diese Zahl in einen historischen oder doch historisch sein wollenden Bericht eingedrungen ist, nimmt den nicht wunder, der die Weise der altorientalischen Geschichtsschreibung, die gern mit mythologischen Motiven operiert, nur einigermaßen kennt. Man kommt um die Beweiskraft dieser Zahl für unsere Beurteilung der alten Abramüberlieferung nicht damit herum, daß man Gen. 14 für ein sehr junges Stück, etwa für einen Midrasch aus nachexilischer Zeit, erklärt, und die Zahl 318 für eine aus dem Buchstabenwert des Namens Eliezer nach der Methode der Gematria künstlich erschlossene Zahl ansieht. Denn man mag über das Alter von Gen. 14 denken wie man will, so wird man heute doch nicht mehr in Abrede stellen dürfen, daß sich uralte Überlieferungselemente gerade in diesem Kapitel finden. Zu diesen uralten Überlieferungselementen wird nun eben auch die Zahl 318 zu rechnen sein. Denn daß diese Zahl das rein zufällige Produkt einer sehr späten künstlichen Berechnung aus dem Buchstabenwert des Namens Eliezer sein sollte, scheint bei dem eigentümlichen Charakter dieser Zahl in Verbindung mit den sonstigen auf den Vorstellungskreis der alten Mondreligion hinweisenden Merkmalen der Abramüberlieferung doch so gut wie ausgeschlossen. Wer sich hier trotzdem auf ein neckisches Spiel des Zufalls berufen wollte, dürfte leicht Gefahr laufen, in ernsten Dingen nicht mehr ernst genommen zu werden. Unter

solchen Umständen muß uns nun aber auch der Name Eliezer (Gen. $15_2$) verdächtig vorkommen. Die Sache scheint doch so zu liegen, daß die Zahl 318 das Primäre ist, der Name Eliezer dagegen erst aus der Zahl konstruiert und zur Verhüllung der astral-mythologischen Anspielung eingeführt worden ist. Das heißt mit anderen Worten: die 318 mythologischen Knappen des Abram sind in der späteren Gestalt der Überlieferung, die auf Ausscheidung und Unkenntlichmachung aller astralmythologischen Elemente bedacht war, auf eine einzige Gestalt mit menschlich-historischem Gepräge reduziert worden. Wie dem auch sein möge, jedenfalls ist an dem engen historischen Zusammenhange der Abramreligion mit der altbabylonischen Astralreligion nicht mehr zu zweifeln, und ebensowenig daran, daß diese Religion, auch wenn sie einen Fortschritt zum religiösen Monotheismus hin bedeutet, doch noch keinen prinzipiellen Bruch mit der alten Astralreligion bedeuten wollte.

Mit diesem Nachweise hat sich uns nun aber eine großartige religionsgeschichtliche Perspektive eröffnet. Wir sehen jetzt, daß sich im alten Kanaan für die Zeit von gegen 2000 v. Chr. bis auf 1400 v. Chr. die Verehrung eines höchsten, über die anderen Gottheiten weit hinausgehobenen, und sicherlich am Himmel lokalisiert zu denkenden el, wenn auch keineswegs als die ausschließliche und allgemeine, so doch als eine höhere, über die kraß polytheistische hinweggelagerte Religionsform findet, und daß diese höhere Religionsform, wenigstens was die Abramreligion betriftt, am letzten Ende mit der altbabylonischen Astralreligion in einem historischen Zusammenhange steht. Die Aufzeigung gerade dieses Zusammenhanges läßt uns jetzt schon einigermaßen erkennen, welche bedeutsame Rolle die altorientalische Astralreligion in der weiteren Behandlung unseres Problems zu spielen haben wird. Doch zuvor haben wir uns zu fragen, was dieser ganze Nachweis

für unsere Auffassung der Geschichte des Gottesgedankens in Israel zu bedeuten hat.

Als die Israelstämme etwa um die Wende des 13. zum 12. vorchristlichen Jahrhundert in Kanaan eingewandert waren, fanden sie zweifellos dort jene höhere Gottesauffassung und Religiosität, deren typischer Vertreter vor ca. 1000 Jahren Abram gewesen war, noch vor. Ob sie dort noch dieselbe Rolle spielte, oder allmählich abgeblaßt und von kraß polytheistischen Vorstellungen ganz verdrängt war, sind schließlich müßige Fragen. Man darf sich die kanaanäische Religiosität nicht ausschließlich nach den von Tendenz nicht freien israelitischen Berichten im Alten Testament ausmalen wollen, denn diese Berichte haben es viel zu sehr mit der Außenseite der Religion, wie sie in den vielen lokalen Kulten sich zeigte, zu tun und sind durchgängig durch eine temperamentvolle Gegensätzlichkeit gegen die kanaanäische Naturreligion bestimmt. Doch wie dem auch sein möge, dafür, daß der höhere Gottesgedanke wenigstens im stillen fortgewirkt hat, garantiert allein der Umstand, daß die Abramüberlieferung durch die Jahrhunderte hindurch lebendig und wirksam geblieben ist. Denn die Israeliten haben sie ja von den Kanaanäern übernommen und allmählich mit ihren eigenen Überlieferungen verschmolzen, dergestalt, daß sie Abram zu dem Ahnen ihrer eigenen Väter und seine Religion zu der geschichtlichen Vorstufe der ihrigen machten.[53]) Setzen wir nun — unter aller Reserve — zunächst einmal den Fall, die Israelstämme wären mit einer religiös zwar recht kräftigen, sittlich auch hochstehenden, aber begrifflich noch ziemlich rohen, ganz an die Erde und die Volksgemeinschaft haftenden Vorstellung von ihrem Gott Jahve nach Kanaan gekommen, so hätte es gar nicht anders sein können, als daß ihre rohere Gottesvorstellung mit der höheren Gottesvorstellung der alten Abramreligion so bald als möglich Fühlung gesucht und dabei notwendig ein

höheres, über die lokale und nationale Beschränkung hinausweisendes Moment in sich aufgenommen hätte. Wir würden uns etwa vorzustellen haben, daß neben einer niederen Jahvevorstellung, die von der Volksreligion natürlich konserviert wurde, bald eine höhere Jahvevorstellung hervorgetreten wäre, für die Jahve als oberster Himmelsgott und Herr aller irdischen Mächte eine über die Schranken eines bestimmten Landes oder Volkstums hinausgehobene Bedeutung gewonnen hätte. Auf diesen Jahve hätten dann ohne weiteres der altbabylonische Schöpfungsmythus, die Sintflutgeschichte und dergleichen mythische Stoffe mehr übertragen werden können. Dieser Jahve wäre es dann auch gewesen, den die Propheten immer im Auge hatten, den sie als die absolute sittliche Macht und als den einzig einen Gott verkündeten. Diese Auffassung von der Geschichte des Gottesgedankens in Israel hat — sofern wir uns auf den Boden der von mir vorhin mit aller Reserve gemachten Voraussetzung von einer ursprünglich noch ziemlich rohen Jahvevorstellung stellen — etwas durchaus Befriedigendes. Jedenfalls ist in ihr nichts zu spüren von einer gewaltsamen künstlichen Konstruktion, die Israels Gottesvorstellung nach irgend welchem evolutionistischen Schema sich entwickeln läßt. Wir haben hier eine Betrachtungsweise, die mit gegebenen historischen Faktoren rechnet und dabei auch den von vornherein zu erwartenden Zusammenhang mit den höheren Erscheinungen innerhalb der altorientalischen Religionen nicht außer acht läßt.

Dafür, daß die durch den Namen Abrams repräsentierte höhere Religion für die israelitische Jahvereligion tatsächlich eine große historische Bedeutung gehabt hat, beweist allein schon der Umstand, daß die israelitische Überlieferung die Abramüberlieferung in sich aufgenommen und dem Abram selbst unter den Vätern Israels den Ehrenplatz eingeräumt hat. Daß für die israelitische Auffassung die Abramreligion zur Jahvereligion in das Verhältnis einer

geschichtlichen Vorstufe trat, war nur natürlich. Denn bei der Eingliederung Abrams in das genealogische System konnte er nur den Vätern Israels vorangestellt werden, denn er war älter als sie und hatte von dem „Lande der Verheißung" bereits Besitz ergriffen, ehe an die Begründung der Jahvereligion überhaupt zu denken war. Die spätere Tradition konnte demnach gar keine andere Gestalt annehmen als gerade diejenige, die wir in den Büchern Genesis und Exodus finden.[54])

Aber es fragt sich doch sehr, ob wir mit dem bisher Ausgeführten bereits am Ende unserer Erkenntnisse stehen und für die Anfänge des monotheistischen Gottesglaubens Israels nicht noch einen Schritt weiter, nämlich bis in die mosaische Zeit hinein, zurückzugehen haben werden. Denn schließlich muß doch auch Moses für die von ihm gestiftete Religion eine Bedeutung gehabt haben, und diese Bedeutung kann sich nicht darin erschöpft haben, daß er diese Religion nur begründet, in die Welt gesetzt hat, sondern sie muß vor allem in der besonderen Eigenart, durch die sich diese Religion von allen übrigen Religionen des alten Orients unterschied, zum Ausdruck gekommen sein.

Aber dürfen wir denn überhaupt noch mit der Geschichtlichkeit des Moses rechnen? Wenn wir *Hugo Winckler*[55]) folgen wollen, müßten wir das wohl bleiben lassen, denn er meint, daß es „vom Standpunkt unserer modernen Anschauung aus unmöglich ist, in Gestalten wie der des Abram oder des Moses geschichtliche Personen zu sehen". Aber gerade vom Standpunkte der neueren religionswissenschaftlichen Erkenntnis aus können wir den Moses als historische Persönlichkeit nicht preisgeben. Denn wer sich heute nur einigermaßen in religionsgeschichtlichen Dingen auskennt, der weiß, daß geschichtliche und ethische Religionen — wie die israelitische Religion ja zweifellos eine gewesen ist — stets auf eine geschichtliche Persönlichkeit als auf ihren Begründer

oder „Stifter“ zurückgehen. Denn es kann immer nur eine Persönlichkeit sein, die ein geschichtliches Ereignis in einem Sinne deutet, der es zur Grundlage und zum Ausgangspunkte für eine religiöse Bewegung erst geeignet macht, und ebenso kann es immer nur eine Persönlichkeit, und zwar nur eine geistesmächtige Persönlichkeit sein, die einer Religion ein bestimmtes ethisches Gepräge gibt. Natur- und Astralreligionen dagegen lassen sich nie auf einen „Stifter“ zurückführen, denn sie sind nicht „gestiftet“, sondern sie sind geworden oder gewachsen. Es zeigt sich in solchen Religionen deshalb auch nie das Bestreben, etwa nachträglich noch einen Stifter zu konstruieren, denn ein solcher hat für sie absolut keinen Sinn. Große Persönlichkeiten spielen für sie überhaupt keine wesentliche Rolle, darum fehlt bei ihnen auch durchgehends ein Prophetentum in jenem gehobenen Sinne des Wortes, wie es für die Jahvereligion so überaus charakteristisch gewesen ist. Wäre die Jahvereligion also eine Religion gewesen ganz wie die übrigen Religionen des alten Orients, so wäre die nachträgliche Konstruktion eines „Stifters“ für sie vollkommen unverständlich, es sei denn, daß sie etwa in der prophetischen Zeit eine prinzipielle Wendung gemacht, und man dann versucht hätte, durch Konstruktion eines solchen Stifters, von dem man dann die höheren Gedanken ableitete, über die geringen Anfänge hinwegzutäuschen. Aber die Jahvereligion ist, soweit wir zurückdenken können, immer auf Moses zurückgeführt worden. Eben damit hebt sie sich aber so deutlich wie nur möglich aus der Analogie mit den übrigen Religionen des alten Orients heraus und verrät damit zugleich, daß sie von vornherein einen ganz anderen Gedankeninhalt gehabt haben muß als jene. Das heißt uns aber zugleich an die Geschichtlichkeit des Stifters, der diesen anderen Gedankeninhalt in sie hineingelegt hat, glauben, denn so von ungefähr kann dieser ganz anders geartete Inhalt nicht in sie hineingeraten sein.

Ehe wir aber daran denken dürfen, uns diesen Gedankeninhalt klar zu machen, müssen wir versuchen, uns eine deutliche Vorstellung von dem Gottesglauben der Stämme zu bilden, unter denen Moses wirkte, und an deren religiöse Vorstellungen er anknüpfte. Denn nur, wenn die religiöse Gedankenwelt dieser Stämme einigermaßen klar vor unseren Augen steht, dürfen wir hoffen, den mosaischen Gedanken in seiner Eigenart, in seiner prinzipiellen Schärfe zu erfassen.

Über die religiösen Vorstellungen der alten Hebräerstämme glaubt man sich freilich längst vollkommen klar geworden zu sein. Abgesehen von den niederen Erscheinungen des religiösen Lebens animistischer, totemistischer und sonst irgend welcher Art, bestand ihre Religion — so nahm man in letzter Zeit meistens an, und diese Annahme ist zunächst auch ganz richtig — in der Verehrung eines Gottes Jahve, den man sich auf dem Sinai, dem Kultuszentrum der gesamten Gegend, lokalisiert dachte. Nach den Beschreibungen von den Erscheinungen dieses Gottes, die wir im Alten Testamente besitzen, müßte dieser Gott ein Gott des bewegten Luftbereiches, ein Wetter- oder Gewittergott in der Art des syrischen Hadad oder Ramman gewesen sein. Man hat heute aus gewissen charakteristischen Zügen, die in der Beschreibung der Theophanien immer wiederkehren, weiter schließen zu müssen geglaubt, daß dieser Gott zugleich ein Vulkangott gewesen sei. Das ist in der Tat recht wohl möglich. Wenn der Sinai unter den vulkanischen Bergen im nordwestlichen Arabien zu suchen ist — was mancherlei für sich hat, zumal sich bei dieser Annahme die Berührung der Sinaistämme mit den Midianitern am leichtesten erklärt, die ja in Nordwestarabien saßen —, so mußte der auf ihm lokalisierte Gott, selbst wenn er seiner wahren Natur nach ein Wettergott war und seine eigentliche Domäne demnach im Luftbereich hatte, zugleich zu den vulkanischen Erscheinungen des ihm geheiligten Berges

in Beziehung gesetzt und als deren Erreger angesehen werden.[56]) Jedenfalls war dieser Jahve also ein furchtbarer, gewaltiger, schreckenerregender Gott, vor dem die Menschen erzittern mußten, dem sie nur in heiliger Scheu sich nahen durften. Dieser Gott war aber nicht nur eine Naturmacht. Er stand ja auch zu den in der Nähe des Sinaiberges wohnenden Nomadenstämmen in enger Beziehung. Er war der spezielle Gott des in unmittelbarster Nähe wohnenden Stammes, etwa der Midianiter resp. speziell Qeniter, wie man nach einer andren Traditionsform annimmt, genoß sicherlich aber auch bei der ganzen Gruppe von Hebräerstämmen, die in dem vom Sinai beherrschten Gebiete wohnten, Verehrung. Die Verehrung des gemeinsamen Gottes war sicherlich ein Band, das diese Stämme zusammenhielt, ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit in ihnen erzeugte. Sofern Jahve nun zu diesen Stämmen in Beziehung stand, mußte er auch ethische Züge an sich tragen. Denn ein Stammesgott ist immer zugleich Hüter der Stammessitte und des Stammesrechtes. Man kann sich bei der ganzen Natur dieses Gottes denken, daß diese ethischen Züge den Charakter herber Strenge tragen mußten. Dieser Jahve war ein Gott, der nicht mit sich spassen ließ, der jede Verletzung von Sitte und Recht furchtbar zu strafen imstande war. Die furchtbare Heiligkeit, die für den späteren Jahve so charakteristisch war, sehen wir so für diesen Gott bereits auf dem Standpunkte der Natur- und Stammesreligion vorgebildet. Jedenfalls war der Jahve der mosaischen und vormosaischen Zeit bereits eine recht komplizierte Größe. Er war ein Wetter- und Gewittergott, dazu vielleicht auch ein Vulkangott und endlich ein Stammesgott, resp. der Gott einer ganzen Gruppe von Stämmen und als solcher ohne ethische Züge nicht denkbar.

Es fragt sich nun aber, ob wir mit dieser Beschreibung den Jahve des Sinaiberges schon völlig erfaßt haben, oder ob er nicht eine noch viel kompliziertere Größe darstellt.

Zu dieser Frage werden wir sehr dringlich veranlaßt durch den Namen des Sinaiberges, der als ihm geheiligt galt und an dem er verehrt wurde.

Der Name dieses Berges ist uns von unserer Jugend her so vertraut, daß wir ihn im Munde führen, ohne uns seiner Tragweite recht bewußt zu werden. Dieser Name ist nun aber offenbar mit dem Namen des Mondgottes *Sin* zusammengesetzt. Sinai bedeutet daher so viel wie „*dem Sin gehörig*“ oder „*dem Mondgotte Sin geweiht*“. Alle sonst versuchten Erklärungen des Namens sind wenig wahrscheinlich. Den Namen des Sinai mit dem Worte s^e^nä (סְנֶה) = „*Dornstrauch*“ zusammenzubringen und demgemäß mit „Dornstrauchberg“ zu übersetzen, mag zwar durch die Stelle Ex. $3_2$ recht nahegelegt erscheinen, aber hier ist das Wort s^e^nä ganz offenbar nur auf dem Wege des bei den Orientalen so beliebten Wortspielwitzes mit dem Namen des Sinaiberges zusammengebracht. Ein Wortspiel bildet aber nur eine schlechte Grundlage für eine etymologische Deutung. Und zudem, wären dann ein paar Dornsträucher, die etwa auf dem Berge wuchsen, wirklich ein so charakteristisches Merkmal gewesen, daß er davon seinen Namen erhalten haben sollte? Dornsträucher wachsen in der Wüste doch allenthalben. Auch für die Deutung „*der Zackige*“ fehlt es an der genügenden Grundlage. So wird in der Tat nichts übrig bleiben, als den Namen mit dem Namen des Mondgottes *Sin* in Zusammenhang zu bringen. Das empfiehlt sich um so mehr, als der Neboberg, der seinen Namen von dem babylonischen Gotte *Nebo* hat, die Tatsache der Übertragung von Namen babylonischer Astralgottheiten auf Berge des Westlandes einwandsfrei bezeugt. Voraussetzung für eine solche Übertragung ist natürlich die Wanderung der betreffenden Kulte. Wie auf dem Neboberg ein Neboheiligtum gestanden haben muß, so muß der Gott Sin auf dem Sinaiberge kultisch verehrt worden sein. Woher der Sinkult auf den Sinai gewandert ist, ob

direkt von Ur Kasdim oder Ḥarran her, oder ob auf einem Umwege über Südarabien, wie namentlich *Hommel* meint, kann für uns schließlich gleichgültig sein. Die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht doch wohl dafür, daß er direkt von Babylonien herübergekommen ist.[57]) An minäische Vermittlung ist jedenfalls nicht zu denken, denn die Minäer verehrten den Mondgott unter dem Namen Wadd (s. sp.). Sin ist zwar die Bezeichnung des Mondgottes auch bei den Arabern von Hadramauth gewesen, aber ob diese jemals Beziehungen zu der Sinaigegend gehabt haben, ist doch fraglich. Wir müssen immer im Auge behalten, daß der babylonische Einfluß seit unvordenklichen Zeiten auf das Westland eingewirkt hat. Für das älteste Kanaan ist dieser Einfluß besonders durch die Figur des Abram markiert; für das Land östlich vom Jordan, speziell für das später moabitische Gebiet ist dieser Einfluß durch den Namen des Neboberges (und auch den der Stadt Nebo, cf. Num. 32 $_3$) bezeugt. Dieselbe große Flutwelle von Osten her, die den Nebo nach der Gegend östlich vom Jordan und toten Meere getragen hat, kann anch den Sin in die Gegend südlich von Kanaan getragen haben. Es handelt sich hier um Momente einer und derselben großen Bewegung, deren Anfänge wir zeitlich kaum noch bestimmen können, und diese Bewegung hat sich nicht nur auf die eigentlichen Kulturländer, sondern, wie der Name Sinai über allen Zweifel erhebt, auch bis in die Randgebiete des Kulturlandes, und insbesondere auch bis in das Zentrum gerade des Gebietes hinein erstreckt, in dem sich später die Stiftung der mosaischen Religion vollzog.

Der Name des Gottes Sin haftet aber nicht an dem Sinaiberge allein. Das Alte Testament kennt auch eine Wüste Sinai und daneben eine Wüste Sin. Der Name dieses Gottes taucht so allenthalben auf. Man darf daraus schließen, daß das gesamte, zum größten Teil von Nomaden bewohnte Gebiet südlich von Kanaan bis nach

der später so genannten Sinaihalbinsel hinunter und bis weit nach Arabien hinein das Herrschaftsgebiet des Mondgottes gewesen ist. Es war vorher schon darauf hingewiesen, daß die Minäer in Midian, also in Nordwestarabien, ebenfalls den Mondgott als summus deus, und zwar unter dem Namen Wadd verehrt haben. Dazu stimmt, daß sich ein midianitisches Heiligtum, dem der Priester Jethro vorgestanden haben soll, sich gerade am Sinai (= Horeb) befunden hat (Ex. 3 1 ff.). Wie zäh sich der Mondkult in jener Gegend behauptet hat, zeigt deutlich jene bekannte und viel zitierte Nachricht des Antoninus Martyr aus Placentia (Itin. Kap. 38), der noch am Ende des sechsten nachchristlichen Jahrhunderts der Feier eines sarazenischen Neumondsfestes am Sinaiberge (dessen Lage sich für die Überlieferung damals allerdings bereits verschoben hatte) beigewohnt hat, bei der ein Mondidol aus weißem Marmor eine höchst merkwürdige Rolle spielte.

War der Mondgott Sin aber der Herr dieses ganzen Gebietes, so müssen auch die Vorfahren der Israelstämme den Sin als summus deus verehrt haben. Das Alte Testament meldet freilich davon nichts. Das ist aber nicht weiter verwunderlich. Bei dem ausgesprochenen Gegensatze, in dem die Jahvereligion zu den alten Astralreligionen stand, mußten die im Geiste dieser Religion gehaltenen Erzählungen und Berichte über die Vorzeit etwaige Reminiszenzen an alte Mondverehrung möglichst unterdrücken. Um so deutlicher haben sich die Spuren alter Mondverehrung aber im Kultus, dem ja überall die Tendenz zu konservieren eignet, erhalten. Die ältesten Feste der Israeliten, die sie sicher nicht erst in Kanaan von den Kanaanäern übernommen, sondern bereits in ihren älteren Wohnsitzen begangen haben, waren spezifische Mondfeste, wie der Neumond und der Sabbat (dieser aber damals wohl noch im Sinne des Vollmondsfestes).[58]) Und daß auch das uralte Passah zum Monde

in Beziehung gesetzt gewesen ist, zeigt seine Feier am Abend des 14. Nisan, denn das ist gerade der Tag, an dessen Abend der Mond im Frühjahre voll wurde. Natürlich handelte es sich bei diesen Festen nicht etwa nur um bloße Kalendertage, deren Beobachtung neben der Religion einhergelaufen wäre, — solche kannte der alte Orient überhaupt nicht — sondern um religiöse Feste, die durch eine Feier für den Mondgott begangen wurden. Damit ist nun aber zur Evidenz erwiesen, daß die Vorfahren des Israelvolkes einmal Verehrer des Mondgottes gewesen sein müssen.

Mit dem Kultus eines Astralgottes war nun aber nach den überall gültigen Gesetzen der Astralreligion die Verehrung anderer Astralgötter, die zusammen eine unteilbare Familie bildeten, notwendig verbunden. Wir werden demnach erwarten dürfen, daß neben dem Mond etwa auch Sonne und Venusstern als Verkörperung göttlicher Mächte verehrt worden sind. Wie man aber in Ur Kasdim den Sin als den Gott schlechthin feierte, als den großen Gott Anu, als den Vater der Götter und Menschen, so wird auch im Sinaigebiet der Mondgott als der Gott schlechthin gegolten haben, ähnlich wie sich bei den Minäern in Midian — wie wir noch sehen werden — die Verehrung auf den Mondgott Wadd konzentrierte. Bei der hervorragenden Bedeutung, die der Mond gerade für nomadische Stämme, die mit Vorliebe des Nachts ihre Weideplätze wechseln, haben mußte, ist das ohnehin wahrscheinlich. Und schließlich geht es auch schon daraus deutlich genug hervor, daß gerade der Mondgott dem ganzen Gebiete seinen Namen aufgeprägt hatte. Einem nur nebenbei verehrten Gotte würde diese Ehre nicht widerfahren sein.[59])

Mit diesem Ergebnis sind wir nun aber, wie es scheint, in eine nicht unbedenkliche Klemme hineingeraten, denn wir sind nun auf einmal zu zwei Hauptgöttern des Sinaigebietes gekommen, während doch die alttestament-

liche Überlieferung übereinstimmend nur von einem Gotte dieser Gegend, von Jahve, der gar nicht wie ein Mondgott aussieht, zu melden weiß. Ich muß mich daher auf den Vorwurf gefaßt machen, daß die vorgetragene Mondgotttheorie auf eitel Illusion beruhe. Aber die Merkmale sind zu deutlich, als daß man den Mondgott aus diesem Gebiete, über das er nun einmal seinen Namen genannt hat, wieder vertreiben könnte. Eher könnte man vielleicht auf den Ausweg verfallen, den Namen Sinai und Sin als einen für die für uns in Betracht kommende Zeit bereits bedeutungslos gewordenen Überrest eines längst verschollenen Mondkultus anzusehen. Aber das ist gerade das allerunwahrscheinlichste, denn der Mondkult hat immer an der ganzen Gegend gehaftet. Die Minäer, deren Spuren in Nordwestarabien wir bis in das 9. oder 8. Jahrhundert v. Chr. hinein verfolgen können, und die jedenfalls auch zum Sinai Beziehung hatten, sind nachweislich Mondverehrer gewesen, und bei der großen Bedeutung, die der Mond nun einmal für den Nomaden hat, ist es vollkommen undenkbar, daß der Mondkult hier jemals intermittiert haben sollte. Dagegen sprechen ja auch die fortdauernd gefeierten Feste des Neumonds und das Passah. Läßt sich so der Mondgott aber nicht von seinem Berge wieder vertreiben, so werden wir den Versuch machen müssen, Jahve und den Mondgott in die rechte Beziehung zueinander zu setzen.

War der Mondgott, wie nicht länger zu bezweifeln ist, der eigentliche Herr über das ganze Gebiet südlich von Palästina und der eigentliche summus deus der dort wohnenden Stämme, so muß ihm der Wettergott Jahve irgendwie untergeordnet gewesen sein. Man kann sich etwa vorstellen, daß dieser Jahve als Vertreter des Mondgottes oder als eine besondere Erscheinungsform von ihm gegolten habe, genau so, wie der Gewittergott Ramman in dem oben behandelten bekannten neubabylonischen Texte (s. S. 33) als eine Erscheinungsform des

Sonnengottes Marduk auftritt. Noch einfacher wäre anzunehmen, daß Jahve mit dem Mondgotte einfach identifiziert worden ist. Solche Identifizierungen finden wir ja überall, wo sich eine Astralreligion über eine bereits vorhandene ältere Religion, deren Gottheiten keine Himmelsgottheiten waren, hinweggelagert hat. Die alten Götter werden dann zu den Astralgottheiten in Beziehung gesetzt, gewinnen dadurch selbst astralen Charakter und bekommen dann natürlich auch ihren Ort am Himmel. Auf diesem Wege sind höchstwahrscheinlich — allerdings in einer für uns wohl vorhistorischen Zeit — eine ganze Zahl kanaanäischer Baalsgottheiten, die man sich in den Naturerscheinungen wirksam und in Naturgegenständen wie Bäumen, Steinen, Quellen u. dgl. verkörpert dachte, zu Himmelsherren, speziell zu Sonnengöttern geworden. Bei einem Wetter- und Gewittergott machte eine Identifizierung mit dem Mondgotte um so weniger Schwierigkeiten, als man wohl von jeher gewohnt war, atmosphärische Erscheinungen, Wettersturm und Gewitter zu dem Monde in Beziehung zu setzen, genau so wie auch bei uns heutzutage der Mond im Volksglauben als eine Art Wettermacher gilt. Ob man sich hierfür speziell darauf berufen kann, daß Mond- und Wettergott in bildlichen Darstellungen oft mit demselben Symbol des Hörnerkopfschmuckes bedacht werden (vgl. *H. Zimmern* in *Eberh. Schrader,* Die Keilinschriften u. das A. T. 3. Aufl., S. 362), mag fraglich sein, da hier ein Zufall walten kann. Denn beim Mondgotte erklären sich die Hörner als Anspielung auf die Mondsichel, beim Wettergotte dagegen daraus, daß man sich ihn gern als brüllenden Stier vorstellte. Doch wie dem auch sein möge, die Identifizierung eines Astralgottes mit einem Gotte, der irgend eine Naturmacht verkörperte, ist etwas so Gewöhnliches, daß man sich nicht einen Augenblick zu bedenken braucht, eine Identifizierung Jahves mit dem Mondgotte anzunehmen. Von dieser Annahme aus fällt nun aber auch wohl erwünschtes

Licht auf die sicher alte Bezeichnung Jahves als Jahve Ṣeba'oth. Damit wird bekanntlich Jahve als „Jahve der Heerscharen“ oder als „Jahve der Heere“ charakterisiert. Diese Bezeichnung enthält nach ihrem ursprünglichen Sinne sicher eine astrale Beziehung.[60]) Denn unter den Heerscharen sind die himmlischen Heerscharen zu verstehen, oder das Sternenheer, das unter der Anführung des Mondgottes am nächtlichen Himmel aufzieht. Auch der babylonische Gott Sin und der Gott Anu, mit dem jener ja oft identifiziert wurde, gilt als Herr des Sternenheeres, vgl. *Frdr. Jeremias* in *Chantepie de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3. Aufl., Bd. I, S. 285.[61]) Jahve wird durch diesen Namen also geradezu als ein Himmelsgott charakterisiert. Wenn der Name später in den Samuelisbüchern auf Jahve als den Herrn der Heerscharen Israels bezogen wird (1. Sam. 17 45), so ist hier die ursprünglich astrale Beziehung in eine geschichtliche Beziehung umgesetzt, was der gegensätzlichen Stellung der Jahvereligion zu der Astralreligion vollkommen entspricht. Sehr häufig kehrt die Bezeichnung später bei den großen Propheten wieder, hier aber mit vergeistigter Bedeutung. Sie soll dort besagen, daß Jahve der souveräne Herr aller kosmischen und irdischen Mächte, der *θεὸς παντοκράτωρ* ist. Hat die Bezeichnung aber ursprünglich eine astrale Bedeutung, so haben wir für jene älteste Zeit einen doppelten Jahve oder vielleicht besser gesagt, zwei Seiten an dem einen Jahve zu unterscheiden, eine naturhafte Seite (Jahve als Wetter- und Gewittergott, eventuell auch Vulkangott) und dann eine astrale Seite (Jahve als Mond- und Himmelsgott). Das ist aber genau das, was wir von vornherein erwarten durften.

Wir glauben somit erwiesen zu haben, daß die Stämme des Sinaigebietes und darunter eben auch die Stämme, unter denen Moses auftrat, und aus denen später das Israelvolk erwuchs, neben Gottheiten, die an bestimmten irdischen Orten lokalisiert, oder die zu kleineren

menschlichen Gemeinschaften (Sippen, Einzelstämmen) in ausschließliche Beziehung gesetzt waren und darum keine weitergreifende Bedeutung hatten, auch einen obersten Himmelsgott kannten, dessen Manifestationen sie namentlich im Mond, außerdem aber im Sturm und Wetter und den sonstigen Erscheinungen, die für die Gegend etwa charakteristisch waren, erblickten. Handelt es sich bei diesem summus deus nun auch noch keineswegs um eine nach unseren Begriffen universale Größe — denn Kult- und Machtbereich dieses Gottes waren für das Bewußtsein seiner Verehrer doch schließlich nur an das Sinaigebiet, das für sie allerdings die Welt bedeuten mochte, gebunden — so schloß die Vorstellung von ihm doch immer ein umfassenderes, die Vorstellung von einer simplen Lokalgottheit weit überragendes Moment ein, an das eine höhere Gottesvorstellung in jedem Augenblick anknüpfen konnte. Wir müssen uns gewiß hüten, den Sinaistämmen ohne weiteres die hohen, geklärten Vorstellungen, die man etwa in Ur Kasdim von dem Gotte Sin hatte, aufzuoktroyieren, aber wir werden nicht leugnen können, daß mit der Verehrung eines nicht nur auf der Erde, sondern zugleich am Himmel lokalisierten Gottes für die Religion dieser Stämme ein Moment gegeben war, das sie über das Niveau, welches die alttestamentliche Theologie heute für diese Religion in Anspruch nehmen zu müssen glaubt, um ein Beträchtliches hinaushebt. Mutatis mutandis gilt doch schließlich für alle Menschen, auf welcher Kulturstufe sie auch stehen, der Satz, daß der Aufblick zum Himmel mit seiner im gesetzmäßigen Lauf der Gestirne sich dokumentierenden ewigen Ordnung den Gottesgedanken konzentriert und ihn über die Verwirrung des Polytheismus und Polydämonismus hinaus zur Ahnung der Gottheit, eines Göttlichen erhebt, das vom Himmel herab über die Menschen und Dinge auf Erden waltet. Und mag für das Gros das mehr oder weniger dunkel geahnte Göttliche auch immer wieder hinter

den niederen Gottheiten, die ihren Verehrern in den irdischen Kultobjekten handgreiflich nahe gebracht waren, zurückgetreten sein, so ist und bleibt das Vorhandensein einer solchen Ahnung des Göttlichen doch immer bedeutsam. Es ist ein Funke, der unter der Asche glüht, und der, wenn Gottes Odem einmal mächtig dareinweht, zur hellen Flamme emporlodern kann. Jedenfalls können wir uns den Moses als den Stifter einer so bedeutsamen Religion, wie die Jahvereligion es war, ohne eine solche umfassendere Gottesvorstellung nicht denken. Ohne sie bleibt ein religiöses Erlebnis, wie wir es für Moses als Grundlage seines Werkes voraussetzen müssen, ein psychologisches Rätsel. Wie dem auch sein möge, jedenfalls sind kräftige Spuren der altorientalischen Astralreligion auch für das Gebiet jener alten Hebräerstämme, die später das Volk Israel mit bilden halfen, nachweisbar, und wenn es hier wohl auch nicht zu jenen monotheisierenden Spekulationen gekommen ist, so waren doch wenigstens in den gehobenen Vorstellungen, wie sie eine Astralreligion mit sich bringt, speziell in der Konzentration der Verehrung auf einen summus deus, Anknüpfungspunkte für eine bedeutsame religiöse Bewegung, wie sie die Stiftung der Jahvereligion durch Moses darstellt, geboten.

Ehe wir aber auf die Stiftung der Jahvereligion selbst eingehen können, haben wir weiter zu fragen, ob das Gebiet jener alten Hebräerstämme zur Zeit des Moses nicht auch noch irgendwelchen Kultureinflüssen von außen her ausgesetzt gewesen sein mag, die für diese Religionsstiftung etwa gerade nach der monotheistischen Seite hin von Bedeutung gewesen sein könnten. Das heißt m. a. W., wir haben uns das historische und geographische Milieu, in das das Werk Mosis hineinzustellen ist, auf einen Augenblick näher anzusehen.

Man setzt die mosaische Religionsstiftung gewöhnlich in die Mitte des 13. vorchristlichen Jahrhunderts (± 1250). Diese Ansetzung ist zwar keineswegs ganz

sicher, wird aber annähernd das richtige treffen. Keinesfalls werden wir damit in eine viel spätere Zeit herabgehen dürfen, da die israelitische Einwanderung in Kanaan nicht allzulange nach 1200 v. Chr. im wesentlichen abgeschlossen gewesen sein muß. Doch wie man diese Religionsstiftung chronologisch auch fixieren möge, jedenfalls war damals, als sie vor sich ging, die monotheistisch anmutende Konzentration der religiösen Verehrung auf einem am Himmel lokalisierten summus deus im westlichsten Vorderasien längst nichts Neues mehr.

Für das älteste Kanaan haben wir das früher bereits eingehend nachgewiesen. Ganz ähnlich standen die Dinge in Ägypten, wo es nicht nur zu einer monotheisierenden Lehre, sondern in Konsequenz dieser Lehre sogar zu einem wirklichen Monotheismus solaren Charakters gekommen war. Der Stifter dieses Monotheismus war der Pharao Amenophis IV. gewesen, der ca. 1400 v. Chr. lebte, also gar nicht allzulange vor Moses (s. S. 36f.). Eine höher entwickelte Astralreligion haben wir auch für das alte Midian in Nordwestarabien vorauszusetzen, namentlich, wenn wir mit der hohen Wahrscheinlichkeit rechnen dürfen, daß dieses Midian zur Zeit Moses bereits minäische Provinz war.[62]) Über die minäische Religion in Midian sind wir durch den Inschriftenfund von El-Öla auf das zuverlässigste unterrichtet. Auf den betreffenden Inschriften — es sind meist Bau- und Weihinschriften — begegnet uns sehr häufig die minäische Göttertrias Athtar, Wadd und Naḳrah. Alle drei Götter sind aber Astralgottheiten, und unter diesen muß der Gott Wadd, der durch seinen Beinamen שהרן ausdrücklich als der Herr des Mondes charakterisiert wird, die hervorragendste Rolle gespielt haben. Denn gerade diesem Gott sind sämtliche in El-Öla gefundenen Inschriften, die eine erkennbare Widmung enthalten, geweiht. Ferner sind zahlreiche Personennamen gerade mit dem Namen dieses Gottes zusammengesetzt.[63]) So hätten wir also auch hier wieder einen am

Himmel lokalisierten summus deus, auf den die Verehrung sich konzentrierte. Daß es gerade der Mondgott war, ist insofern für uns interessant, als wir daraus sehen, wie sehr die Religion dieses ganzen Gebietes auf Mondverehrung abgestimmt war.

Dürfen wir nun etwa annehmen, daß die alten Hebräerstämme, deren Gebiet inmitten der eben genannten Kulturgebiete lag, von diesen her kulturell und zwar speziell in religiöser Beziehung beeinflußt gewesen sind? Im allgemeinen pflegt man diese Frage rund zu verneinen, und in der Tat wird man sich zu hüten haben, sich die alten Hebräerstämme dem vollen und stetigen Kultureinflusse der Nachbargebiete ausgesetzt zu denken und sich ein Idealbild von diesen Stämmen zu entwerfen, wie es der Wirklichkeit nie entsprochen hat und nie hat entsprechen können. Wo die Wüste angeht und das Gebiet des Viehnomaden beginnt, machen die Kultureinflüsse Halt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß sich die Sitze der Hebräerstämme bis in die Randgebiete des Kulturlandes hineinzogen. In der Gegend des altheiligen Qadeš, das, wie wir noch genauer sehen werden, Moses zum Mittelpunkte eines Staatswesens oder doch einer organisierten Stammeskonföderation gemacht hat, hat sich sicherlich bereits der Übergang zum Ackerbau vollzogen. An solchen Punkten konnten aber die höheren Kultureinflüsse schon eher haften. Und wir müssen weiter mit der Möglichkeit rechnen, daß, wenn auch die große Menge von solchen Einflüssen von außen her unberührt blieb, diese Einflüsse doch von einzelnen Persönlichkeiten, die über den Durchschnitt hinausragten, aufgenommen und irgendwie verarbeitet worden sind. Eine solche Persönlichkeit ist aber sicher Moses gewesen. Ein Mann wie er, der sich zum Führer seiner Stämme aufwarf in der Absicht, sie zu einem von ägyptischer Herrschaft freien Staatswesen im Süden Kanaans zu einen, hat sicher Bescheid gewußt über das, was in der nächsten Nachbarschaft dieser Stämme

vorging, und wir können uns nicht denken, daß er nicht auch von den geistigen Bewegungen und der religiösen Gedankenwelt der benachbarten Völker irgendwie unterrichtet gewesen ist.

Die alttestamentliche Überlieferung setzt den Moses denn ja auch zu Midian und Ägypten in ausdrückliche Beziehung. Seine Beziehung zu dem midianitischen (minäischen?) Oberpriester Jethro[64]) hat sicher etwas zu bedeuten. Und wenn er sich hier wohl auch den monotheistischen Gedanken nicht geholt hat — denn aus den Inschriften läßt sich nicht ersehen, ob es hier zu irgendwelchen monotheisierenden Spekulationen gekommen ist, wiewohl wir dergleichen keineswegs für ausgeschlossen halten möchten — so zeigen doch die alttestamentlichen Nachrichten, daß er im Punkte der Rechtsprechung und der Organisation der Stämme zu einem Staatswesen bei Jethro in die Schule gegangen ist (cf. Ex. 18). Auch auf kultischem Gebiete ist minäischer Einfluß zweifellos von Bedeutung gewesen.[65]) Aber auch die Nachbarschaft Ägyptens ist nicht zu unterschätzen. Auch wenn die Überlieferung von der Geburt des Moses in Ägypten und von seiner ägyptischen Erziehung in das Gebiet der Sage zu verweisen wäre, wenn er nie in Ägypten gewesen sein, nie seinen Fuß auf ägyptischen Boden gesetzt haben sollte — was sich natürlich keineswegs für sicher erweisen läßt, ebensowenig wie das Gegenteil —, so hätte er doch von dem, was in Ägypten vorging und gewiß auch von den dort herrschenden geistigen Strömungen und theologischen Lehren, die dort übrigens keineswegs als esoterische Geheimlehren behandelt wurden, eine gute Kunde haben können. Ägypten war durch die Seenkette und die Befestigungswerke an seiner Ostgrenze keineswegs so sehr nach Osten hin abgeschlossen, daß nicht ägyptische Gedanken, Ideen und Lehren nach dorthin ihren Weg hätten finden können. Ägyptische Einflüsse zeigen sich im alten Kanaan überall neben den baby-

lonischen wirksam, besonders kräftig sind sie im südwestlichen Teile Kanaans gewesen, wie die dort veranstalteten englischen Ausgrabungen gezeigt haben und noch fortwährend zeigen. Sie werden auch an dem Gebiete, auf dem Moses wirkte und dessen Mittelpunkt das alte Qadeš war, nicht spurlos vorübergegangen sein, wenigstens nicht an einem Manne wie Moses, den wir uns doch als auf hoher Warte stehend zu denken haben. Es soll damit keineswegs wieder der nach unserer Überzeugung durchaus unhaltbaren Meinung das Wort geredet werden, als ob Moses durch die ägyptischen Spekulationen oder speziell durch die monotheistische Lehre des Pharao Amenophis IV. zu seiner Religionsstiftung die Anregung empfangen und seine Religionsstiftung wohl gar nach dem Muster der Reformation jenes Amenophis durchgeführt habe. Um solcher Anregungen willen brauchte er nicht nach Ägypten zu gehen, denn die gab es im alten Vorderasien mehr als genug. Zudem wäre es so unwahrscheinlich wie möglich, daß Moses, der die Hebräerstämme zu einem von ägyptischer Oberherrschaft freien Staatswesen einen, also jedenfalls von Ägypten los haben wollte, sich gerade bei dem wichtigsten Werke seines Lebens an ein ägyptisches Vorbild sollte angelehnt haben. Aber wie dem auch sein möge, wenn wir mit der hohen Wahrscheinlichkeit — über eine solche kommen wir natürlich nicht hinaus — rechnen müssen, daß Moses von den monotheisierenden Spekulationen der Ägypter eine Kunde besessen hat, so werden wir diese Kunde eben mit in Anschlag zu bringen haben, wenn es sich darum handelt, das Niveau der mosaischen Gottesvorstellung zu beurteilen. Das ganze Milieu, in dem Moses lebte, verbietet es uns jedenfalls, ihm eine Gottesvorstellung zuzutrauen, die sich in begrifflicher Beziehung noch nicht weit über die primitivsten Anschauungen von der Gottheit hinausgehoben hätte.

Ob es für unsere Frage von Bedeutung ist, daß die

Vätersage den Joseph zum Schwiegersohne des Potiphera, des Oberpriesters von Heliopolis, macht (Gen. 41 45), d. h. gerade jener Priesterschaft, die die monotheistischen Spekulationen im alten Ägypten in so hervorragender Weise pflegte, muß deshalb zweifelhaft bleiben, weil wir nicht genau wissen, ob der „Josephroman" nicht am letzten Ende vielleicht kanaanäischen Ursprungs ist. Bedeutsam bleibt dieser Zug aber immer insofern, als er uns zeigt, wie die Bekanntschaft mit der heliopolitanischen Priesterschaft eben auch außerhalb Agyptens zu finden war.

Aber wenn wir nun auch alle die Kulturbeziehungen, in denen Moses gestanden hat, oder doch gestanden haben könnte, in Rechnung ziehen und ihm selbst eine Kenntnis ägyptischer Spekulation zutrauen dürfen, so wird damit das Werk seiner Religionsstiftung noch nicht im mindesten erklärt. Das alles könnte uns nur beweisen, daß er über die niedersten Vorstellungen von der Gottheit längst hinaus gewesen und im Besitz einer konzentrierten, ans Monotheistische streifenden Gottesvorstellung gewesen ist, aber es könnte uns nicht begreiflich machen, daß er nun gerade ein Religionsstifter geworden ist. Denn nicht Wissen und Kenntnisse, und wären es die allerhöchsten, machen zum Religionsstifter, sondern dazu gehört immer ein inneres Erlebnis, ein intensives Ergriffenwerden von der Gottheit, eine heilige Stunde innerster Berührung mit einer transszendenten Welt, in der das Göttliche einem Menschen persönlich nahe tritt, und in der er sich der Berufung bewußt wird, den Gott zu verkünden, den er innerlich erlebt. Es gibt keinen Religionsstifter, von dem nicht ein solches inneres Erlebnis gemeldet wird, und auch von Moses weiß die legendenhaft ausgeschmückte Tradition — denn die Legende hat sich solcher Stoffe stets mit Vorliebe bemächtigt — ein solches zu melden, vgl. Ex. 3. Ist es so immer das innere Erlebnis, das den Religionsstifter und Propheten macht, so wird nun freilich die Art, in

der der Religionsstifter das innerlich Erlebte begrifflich zum Ausdruck bringt, in Worte kleidet, immer abhängig sein von der Gottesvorstellung, die er entweder ererbt oder sich auf dem Wege der Reflexion selbst gebildet hat. Es ist das die geschichtliche Bedingtheit aller Offenbarung. Dürfen wir für Moses nun eine höhere Gottesvorstellung voraussetzen, so müssen wir auch erwarten, daß auch die begriffliche Einkleidung des innerlich Erlebten auf einer hohen Stufe steht.

Wir sind nun leider nicht mehr in der Lage, uns die religiöse Gedankenwelt des Moses und speziell seinen Gottesgedanken mit vollkommener Deutlichkeit und Sicherheit vorstellig zu machen, denn die Berichte über sein Werk stammen aus so viel späterer Zeit, daß wir sie nicht ohne weiteres als „Urkunden" verwerten dürfen. Immerhin werden folgende Sätze als gesichert gelten dürfen: 1. Moses hat bei seiner Religionsstiftung an Jahve, den Gott der Väter und den Gott des Sinaigebietes, angeknüpft; 2. er hat diesen Gott der Väter in einer neuen Weise erlebt und ihn, jedenfalls unter charakteristischer Ausdeutung seines Namens, in neuer Weise verkündigt; 3. er hat in einem geschichtlichen Ereignis[66]), das ihm den Sieg Jahves über die Götter Ägyptens bedeutete, die Besiegelung seines inneren Erlebnisses gesehen und 4. auf Grundlage dieser geschichtlichen Erfahrung von der unvergleichlichen Macht des Gottes, den er erlebt, die Hebräerstämme zu einem religiösen und staatlichen Gemeinwesen mit dem altheiligen Qadeš als Mittelpunkt zusammengeschlossen.

Es wird für uns nun alles darauf ankommen, die neue Weise, in der Moses den Gott Jahve erlebt und verkündet hat, näher zu bestimmen. Hier ist nun von vornherein so viel klar, daß es sich dabei um eine prinzipiell neue Erkenntnis gehandelt haben muß. Denn nur eine solche prinzipielle Erkenntnis kann stark genug gewesen sein, eine neue Religion, die einen Bruch

mit der Vergangenheit bedeutet, zu schaffen und dann diese Religion durch die Jahrhunderte hindurch zu tragen. Es genügt darum nicht zu sagen, Moses habe die Hebräerstämme in Jahve einen besonders mächtigen oder den mächtigsten Gott kennen gelehrt und in ihnen den Glauben entzündet, daß dieser mächtigste Gott ihr Gott sein wolle und große Dinge mit ihnen vorhabe, denn auch die anderen Völker haben ihre Götter für die mächtigsten auf Erden gehalten und das denkbar möglichste von ihnen erwartet. Auf einen solchen Satz allein kann man keine neue Religion aufbauen. Und es hilft auch nichts, diesen Satz mit allerlei Superlativen auszustatten, mit Exaltation davon zu reden, wie Moses einen derartigen Glauben unter Deutung eines für jene Stämme höchst bedeutsamen Ereignisses zu lodernder Begeisterung, zu glühendem Enthusiasmus angefacht und damit einen neuen, kräftigen Zug religiösen Lebens in die Hebräerstämme hineingebracht habe. Denn der Enthusiasmus verraucht allmählich und von der Erinnerung an eine geschichtliche Tatsache kann, so bedeutsam diese Erinnerung für den Bestand der Religion auch sein mag, eine Religion allein nicht leben. Das was eine Religion wirklich lebenskräftig macht, ihr die Kraft siegreicher Behauptung gegenüber allen Hemmnissen und Verfälschungen verleiht, kann schließlich immer nur ein über alle Geschichte hinausgelegener, von allen geschichtlichen Wechselfällen und Zufälligkeiten unberührbarer, starker prinzipieller Gedanke sein, und einen solchen prinzipiellen Gedanken muß auch die neue Art, in der Moses den Hebräerstämmen den Gott Jahve verkündet hat, zur Geltung gebracht haben.

Um diesen Gedanken deutlich zu erfassen, sind wir nun aber auf den Weg der Rückschlüsse angewiesen d. h. wir müssen aus dem Laufe, den die Jahvereligion durch die Jahrhunderte hindurch genommen hat, und aus der Tendenz, durch die sich dieser Lauf durchweg

bestimmt zeigt, den prinzipiellen Grundgedanken des Stifters dieser Religion zu erschließen suchen. Die Jahvereligion hat nun aber immer — wenigstens als geistige Macht, als welche sie von ihrer oft recht unvollkommenen geschichtlichen Ausprägung wohl zu unterscheiden ist — die ganz bestimmte Tendenz gezeigt, sich aus der Analogie mit den altorientalischen Natur- und Astralreligionen herauszuheben und sich zu ihnen in einen scharfen und prinzipiellen Gegensatz zu stellen. So oft diese Religion sich auch im Laufe ihrer Geschichte mit den Natur- und Astralreligionen verflochten hat, der echte Jahvegedanke, der immer seine Vertreter gehabt hat, hat diese Religion immer wieder aus dieser Verflechtung herausgehoben und die schlechthinnige Unvereinbarkeit Jahves mit den anderen Göttern immer wieder zur Anerkennung gebracht. Diese eigentümliche Tendenz, durch die die Jahvereligion sich von allen übrigen Religionen des semitischen Altertums charakteristisch unterscheidet, erklärt sich nun aber nicht etwa aus einer besonderen religiösen Anlage des israelitischen Volkes, denn dieses Volk hat in seinen breiten Schichten immer die Neigung gehabt, in Astral- und Naturreligion zurückzufallen und Jahve mit den anderen Göttern auf gleiche Linie zu stellen. Diese Tendenz ist aber auch nicht von ungefähr, auf uns unbekannten Hintertreppen in diese Religion irgendwann einmal hineingekommen, sondern die kann nur von einer großen, starken, mächtigen, religiösen Persönlichkeit, von der wir erwarten müssen, daß sie auch sonst Spuren in der Geschichte hinterlassen hat, in diese Religion hineingelegt worden sein. Da wir nun aber zwischen den großen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. und ihren Vorläufern einerseits und der Gestalt des Moses andrerseits keine Persönlichkeit kennen, die der Jahvereligion diese so charakteristische Wendung hätte geben können, die großen Propheten mit ihren Vorläufern (wie namentlich Elias) aber weit mehr eine

Reaktion als einen neuen Anfang bedeuten, so werden wir, wenn wir nach den Anfängen fragen, immer wieder auf die gewaltige Persönlichkeit des Moses zurückgeworfen.

Wir hatten zwar früher (s. S. 63f.) die Möglichkeit angedeutet, daß jene höhere Auffassung von der Gottheit, wie sie schon im ältesten Kanaan zu finden war, auch für die Geschichte der Jahvereligion, die ja auf kanaanäischem Boden jene höheren Ansätze in sich aufnahm, von Bedeutung gewesen sein könnte. Das soll auch jetzt keineswegs geleugnet werden — jedenfalls handelt es sich hier um einen beachtenswerten Nebenstrom, der den Hauptstrom hat verstärken helfen — aber ob jene höheren Ansätze zu einer monotheistischen Religionsform allein schon imstande gewesen wären, der Jahvereligion die entscheidende Richtung zu geben, bleibt deshalb fraglich, weil wir allen Grund zu der Annahme haben, daß jene Ansätze noch nicht den prinzipiellen Bruch mit der polytheistischen Astralreligion bedeuteten, sondern immer noch ganz oder wenigstens halb im astralen System befangen waren. Die astralmythologischen Motive in der Astralreligion nicht weniger als der 'el ʿeljon des alten Jerusalem und der „Herr der Götter" des Aḥijami (vgl. S. 56ff.) sind doch Symptome, die mehr auf jenen „Monotheismus" im altorientalischen Sinne als auf einen prinzipiell darüber hinausgehobenen und im ausgesprochenen Gegensatze dazu sich bewegenden Monotheismus hinweisen. So wird es wohl dabei bleiben müssen, daß Moses als der eigentliche Begründer einer über die Stufe der Astral- und Naturreligion in bewußter Weise hinausgehobenen geistigeren Religion zu gelten hat.

Freilich wird es uns, wie oben schon angedeutet, schwer, die Jahvevorstellung des Moses in eine dem Denken und Fühlen dieses Mannes genau entsprechende Formel zu fassen. Wir kommen um die Gefahr nicht herum, ihn mit unseren Worten reden zu lassen und ihm

unsere religionswissenschaftlichen Termini und Kategorien in den Mund zu legen oder ins Bewußtsein zu schieben. Mit Schlagworten wie Monotheismus, Henotheismus oder Monalatrie vollends ist einer so lebendigen Potenz, wie sie das Gottesbewußtsein eines Mannes, der seinen Gott innerlich erlebt hat, darstellt, erst recht nicht beizukommen. Wie wir uns seinen Gottesbegriff nun aber auch vorstellen mögen, das eine ist jedenfalls sicher, daß für ihn weder die astrale Seite Jahves noch seine Naturseite als Wettergott usw. irgendwie in Betracht gekommen ist. Ihm sind die religiös-sittlichen Beziehungen zwischen der Gottheit und ihren Verehrern und das Wirken dieser Gottheit in der Geschichte in einer Weise in den Vordergrund getreten, die die Loslösung der Gottheit aus dem astralen System und aus der Verflechtung mit dem Natursein bedeuten mußte. Das heißt aber m. a. W.: Der Jahve, den Moses innerlich erlebt hatte, war eine lebendige, mächtige, sittliche Persönlichkeit, die über das Naturgeschehen innerlich hinausgehoben war, kein Sterngott mehr, sondern ein Gott über den Sternen, keine personifizierte Naturkraft mehr, sondern ein Gott, der über der Natur und den Elementen als ihr Herr und Meister stand Dieser Satz zeigt wenigstens die Richtung an, in der der prinzipielle Grundgedanke der neuen Art, den alten Gott der Väter zu verkünden, zu suchen sein wird.[67])

Mit einer solchen Erkenntnis, die die Loslösung der Gottheit von ihrem Symbol bedeutete, war nun aber der monotheistische Gedanke in nuce gegeben. Denn in dem Augenblicke, in dem diese Erkenntnis aufleuchtete, mußten die Astralgötter und Naturgottheiten ihre Bedeutung für die Religion verlieren. Wenigstens haben sie für Moses keine Rolle mehr gespielt und er hat gewollt, daß sie fortan auch für sein Volk keine Rolle mehr spielen sollten. Das bedeutete allerdings eine praktische Negierung dieser Gottheiten oder, was dasselbe ist, einen praktischen Monotheismus.[68]) Daß Moses nun aber

auch die volle Konsequenz seiner religiösen Erkenntnis gezogen und die reale Existenz jener Gottheiten auch theoretisch geleugnet hätte und somit zu einem begrifflichen oder theoretischen Monotheismus fortgeschritten wäre, ist aus Gründen, die wir nachher noch kennen lernen werden, ausgeschlossen. Auch ein Mann wie Moses hat seine in den allgemeinen Anschauungen des Zeitalters begründeten Schranken gehabt, über die er nicht hat hinauskommen können. Wie dem aber auch sein möge, die Gotteserkenntnis des Moses bedeutete auf jeden Fall etwas grundsätzlich Neues, denn sie bedeutete die prinzipielle Überwindung des Polytheismus, zu der es die sonstigen monotheistischen Ansätze in den altorientalischen Religionen nicht haben bringen können und, abgesehen von der verunglückten Reform des Pharao Amenophis IV., auch nicht einmal haben bringen wollen.

Nur bei der oben vorgetragenen Auffassung des mosaischen Standpunktes wird uns die Jahvereligion, so wie sie als eine geistige Macht in die Erscheinung trat, vollkommen verständlich. Nur so erklärt sich die grundsätzliche Bildlosigkeit des Jahvedienstes, die uns durch die palästinensischen Ausgrabungen, die noch kein Jahvebild oder Jahvesymbol an den Tag gebracht haben, indirekt bestätigt wird. Nur so erklärt sich der vollkommene Mangel einer doppelgeschlechtigen Auffassung Jahves, wie sie von den Vorstellungen einer Naturreligon fast unabtrennbar ist; denn überall, wo Jahve eine weibliche Gottheit (Astarte oder Aschera) beigesellt erscheint, handelt es sich um eine Verunreinigung der Jahvereligion durch die Einflüsse der kanaanäischen Naturreligion. Nur so erklärt sich die Abwesenheit aller Mythologie, ohne die eine Astral- oder Naturreligion nicht gut denkbar ist; denn soweit sich mythologische Stoffe in den Urkunden der Jahvereligion finden, sind sie von außen her in sie hineingekommen und haben hier einen Umschmelzungsprozeß erfahren, durch den sie den mythologischen Cha-

rakter ganz verloren haben. Nur so erklärt sich die prinzipielle Intoleranz Jahves, die sich in geradezu explosiver Weise geltend macht, wenn ihm ein anderer Gott zur Seite gesetzt werden soll. Nur so endlich erklärt sich in vollkommen befriedigender Weise die kräftig ethische Auffassung Jahves, die für die Religion dieses Gottes von vornherein (wenn auch natürlich in fortgehend sich vertiefender Weise) so überaus charakteristisch gewesen ist, und durch die sie sich über alle anderen Religionen des semitischen Altertums so weit hinausgehoben hat. Um das zu erklären, genügt es nicht, zu sagen, daß Moses seinem Jahve kräftige ethische Züge beigelegt habe. Ethische Züge, ja oft recht kräftige ethische Züge tragen auch andere Götter außer Jahve, und doch sind aus ihnen keine rechten ethischen Persönlichkeiten geworden. Sie konnten das nicht, weil sie viel zu sehr in das astrale System und das Naturgeschehen hineinverflochten waren, als daß das ethische Moment in ihnen zur freien Entfaltung hätte kommen können. Daß es bei dem Jahve des Moses so kräftig zur Entfaltung kam, erklärt sich wirklich befriedigend nur aus einer höheren Gottesauffassung heraus, für die die Gottheit prinzipiell über den Naturlauf hinausgehoben war. Hätte Moses etwa nur den Mondgott für den einzig zu verehrenden Gott erklärt und so einen Monotheismus lunaren Charakters begründet, so wäre es in seiner Religion gewiß nicht zu jener reinen ethischen Stimmung gekommen, durch die sich die Jahvereligion in ihrer klassischen Ausgestaltung (aber beileibe nicht immer in ihrer Gestalt als Volksreligion) so hervorragend auszeichnete [vgl. z. B. den seiner Substanz nach wohl sehr altem Dekalog und die Schriften der großen Propheten, deren Sittlichkeitsideal keineswegs ihre eigene Schöpfung ist]. Moses hätte damit nur ein halbes Werk getan, das wohl ebensowenig eine dauernde Folge gehabt haben würde, als jene kläglich gescheiterte Reform des Pharao Amenophis IV., der

es nicht hatte fertig bringen können, seinen einen Gott aus der Verbindung mit seinem Symbol, der glänzenden Sonnenscheibe, zu lösen.

Ist es Moses nun aber auch gelungen, den Gott Jahve aus dem Rahmen des astralen Systems und aus dem Verflochtensein in das Naturgeschehen herauszulösen und auf diese Weise einen Monotheismus zu begründen, der über die Ansätze monotheistischer Art innerhalb der altorientalischen Astralreligion weit hinausliegt, so ist er andererseits doch nicht dazu fortgeschritten, dem monotheistischen Gedanken das ihm entsprechende universalistische Gepräge zu geben, ohne den wir uns allerdings heute einen wirklichen Monotheismus gar nicht vorstellen können. Um diese für uns unerträgliche Inkonsequenz zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß Moses nicht der Stifter einer religiösen Sekte gewesen ist und auch nicht hat sein wollen. Seine Religionsstiftung stand vielmehr im engsten Zusammenhange mit dem Versuche, ein von ägyptischer Oberherrschaft freies Staatswesen mit dem altheiligen Qadeš als Mittelpunkt zu begründen. Ein Staatswesen ist aber nach antiker Vorstellung nicht möglich ohne eine Staatsreligion, d. h. ohne einen Gott, der der Schutz- und Schirmherr dieses Staates ist, der in diesem Staate sein Heiligtum und seinen Kult hat. So mußte also auch Moses seinem Qadešstaate einen Gott geben, und es verstand sich von selbst, daß dieser Gott kein anderer als der Jahve des Moses sein konnte. So wurde diesem Jahve in Qadeš ein Heiligtum gegründet, in dem seine Gegenwart wahrscheinlich durch einen leeren Götterthron, auf dem man sich ihn unsichtbar thronend dachte [das ist wohl der eigentliche Sinn der sogen. heiligen Lade[69])], repräsentiert war. Im Namen dieses Gottes gab Moses dem neuen Staatswesen Gesetz und Recht und legte damit den Grund zu der Tora, die seit jener Zeit vom Geiste Mosis getragen und in seinem Sinne allmählich erweitert als leben-

dige Potenz fortwirkte, bis sie in späteren Jahrhunderten schriftlich fixiert wurde. Auf solche Weise wurde Jahve Israels Gott. Dieser Gott, der seinem innersten Wesen nach auf einen Universalgott angelegt war, trat in eine durch eine feierliche Zeremonie (Berith) geheiligte und unverbrüchlich gemachte Beziehung zu einem bestimmten Volkswesen. Darüber, daß dieser Jahve auch zu anderen Völkern eine positive Beziehung haben könnte oder gar müßte, reflektierte Moses nicht, ja eine solche Reflexion mußte ihm, als einem Kinde seiner Zeit, durchaus fern liegen. Denn das Altertum kennt die Religion nur in der Form der Nationalreligion; der Gedanke einer Universal- oder Menschheitsreligion ist der Antike fremd. Man hat daher den Grundgedanken des Mosaismus nicht unrichtig folgendermaßen formuliert: „Jahve, der Gott Israels, und Israel, das Volk Jahves.“ Von diesem Standpunkte aus begreift es sich, daß die Götter der anderen Völker, die ja von Jahve prinzipiell bereits überwunden waren, nicht recht sterben konnten. Sie lebten als Götter der anderen Völker weiter, nur lehnte Israel jede Beziehung zu ihnen ab. Der monotheistische Gedanke kleidete sich auf dieser Stufe ganz folgerichtig in das Gebot: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir.“

Man hat sich nun aber wohl zu hüten, aus der speziellen Beziehung, in die Jahve durch Moses zu Israel gesetzt worden ist, den Schluß zu ziehen, daß dieser Jahve lediglich ein simpler, an seinem Volke und dessen Wohnsitzen haftender Volksgott ohne jede umfassendere Bedeutung gewesen sei. Diese in der alttestamentlichen Theologie von heute fast allgemein verbreitete Anschauung, die den Ausgangspunkt für jene vergeblichen Konstruktionen bildet, durch die Jahve Stufe für Stufe zu einem Gott mit umfassenderer Bedeutung erst hinaufgeschraubt werden soll, rechnet viel zu wenig mit der sonst ja allgemein bekannten, von uns oben be-

reits gestreiften Tatsache, daß die Idee des Universums und der Menschheit als eines einheitlichen Ganzen, die für unser Bewußtsein als Substrat für den monotheistischen Gedanken unentbehrlich ist, dem Altertum bei weitem nicht so geläufig gewesen ist, wie uns heutzutage, die wir im Zeichen des Weltverkehrs stehen und mit solchen Ideen als mit ganz selbstverständlichen Dingen rechnen. Gewiß sind diese Ideen auch den alten Babyloniern und Ägyptern nicht ganz fremd gewesen, das beweisen zur Genüge ihre kosmologischen Spekulationen, aber diese Ideen hatten bei ihnen doch nur sehr theoretische Bedeutung. In praxi schrumpfte die Idee des Weltganzen doch immer wieder auf die Vorstellung des Einzellandes oder des Einzelreiches, und die Idee der Menschheit auf die Vorstellung des Einzelvolkes zusammen. Man denke nur an die alten Römer, denen das römische Reich und der orbis terrarum ganz identische Begriffe waren. So begreift es sich, daß hier ihrem innersten Wesen nach durchaus universal geartete Ideen in nationaler Färbung, in den Fesseln nationaler Beschränkung aufzutreten pflegen. Die Baalsgottheiten der Phönizier, wie z. B. der Melkart von Tyrus, waren Himmelsherren, die als solche ein himmlisches Regiment führten und darum eine Bedeutung hätten haben müssen, die weit über ein engumgrenztes Stadtgebiet hinauslag, und doch war ihr Kult- und Machtbereich an ein einzelnes Stadtgebiet gebunden. Unter den ägyptischen Gaugöttern gab es genug, die als Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Dinge galten, und doch waren sie fest lokalisiert, und ihre Kultgebiete waren genau gegeneinander abgegrenzt. Und dasselbe gilt schließlich von dem großen Weltenschöpfer Marduk, der trotz seiner überragenden Bedeutung im Grunde babylonischer Nationalgott war und blieb, und nicht minder von dem Gotte Sin, der zwar als der Mutterleib gepriesen wurde, der das All gebiert, und doch von seiner speziellen Beziehung zu seinen Heilig-

tümern, die sein eigentliches Machtbereich auf Erden bedeuteten, nicht loskommen konnte. Wir dürfen uns daher gar nicht wundern, wenn auch der Nationalgott Jahve oft genug überragende Züge trägt, die ihn etwa als himmlischen Regenten, der über der Erde waltet, erscheinen lassen. Es wäre grundverkehrt, dergleichen Aussagen prinzipiell aus der alten Überlieferung auszuscheiden und sie erst der Zeit vom achten Jahrhundert an zuzuweisen, als ob derartige Gedanken, die bei unserer Auffassung von dem alten Jahve recht wohl bereits dem Moses geläufig sein konnten, damals zum ersten Male aufgetaucht seien. Dieser verhängnisvolle Irrtum ist aber in unserer alttestamentlichen Theologie zu Hause. Sie sollte sich durch die angeführten Beispiele gewarnt sein lassen, von der engen Form immer auf einen ebenso engen Inhalt zu schließen.

Uns ist ein solcher Zwiespalt zwischen Inhalt und Form allerdings unerträglich, aber ehe wir den Versuch machen, ihn durch literarkritische Operationen um jeden Preis aus der Welt zu schaffen, sollen wir ihn zu begreifen suchen. Niedrige und höhere Vorstellungen von der Gottheit, ethische und unethische, grob nationale und solche universalerer Art, die sich für die literarkritische Forschung fast immer nur als Merkmale verschiedener, zeitlich voneinander getrennter Entwicklungsstufen darstellen, treten für die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise vielfach nebeneinander, und diese Betrachtungsweise kann speziell für die Religion Israels, die von Antang an in große religionsgeschichtliche Zusammenhänge hineingestellt gewesen ist, keine Periode anerkennen, in der nicht der Gottesgedanke neben niederen, mehr oder weniger stark national gefärbten, ja grob materiellen Zügen zugleich auch geistigere, sittliche, umfassendere, ja direkt universale Züge gezeigt hätte. Gerade in solchen Zügen war die Möglichkeit einer fortgehenden stillen Korrektur der schlimmsten Auswüchse nach der grob

materiellen Seite hin gegeben. Und wenn es — wie das in Israel ja mehr als einmal geschehen ist — dahin kam, daß die grob nationalen und materiellen Züge in einer Weise überwogen, daß sie die geistigere Gottesvorstellung zu unterdrücken drohten, so erfolgte immer eine mächtige Reaktion, die der geistigen Jahvevorstellung nicht nur zum Siege über die grob nationale verhalf, sondern sie auch selbst geklärter und gefestigter erstehen ließ. Der Kampf zwischen der niederen und höheren Jahveidee läßt sich durch die ganze Geschichte der israelitischen Jahvereligion hindurch verfolgen, und das Widerspiel der Kräfte, die bei diesem Ringen in Aktion traten, macht im Grunde die an Leben und dramatischen Momenten so unvergleichlich reiche Geschichte der Jahvereligion aus. Damit ist uns nun aber zugleich der Gesichtspunkt gegeben, unter dem die weitere Geschichte der Jahvereligion betrachtet werden will. Es kann sich bei dieser Geschichte nicht um eine Entwicklung in dem Sinne handeln, daß der höhere Jahvegedanke sich allmählich, von Stufe zu Stufe aus einer niederen Gottesvorstellung herausgebildet habe, sondern vielmehr nur darum, daß der höhere Gottesgedanke, wie er bereits dem Moses klar vor Augen gestanden hatte, sich nun auch wirklich durchsetzte und voll entfaltete. Dazu gehörte, daß er nicht nur alle die Hindernisse siegreich überwand, die sich ihm in den oft minderwertigen geschichtlichen Ausprägungen der Jahvereligion je und je entgegenstellten, sondern auch, daß er sich aus der ihm selbst noch anhaftenden Beschränkung nach Möglichkeit loslöste und zu der universalen Geltung erhob, auf die er innerlich angelegt war.

Wir können natürlich die Geschichte dieses hochbedeutsamen Prozesses nicht bis in ihre Einzelheiten verfolgen, aber wir sind es dem Leser schuldig, wenigstens mit einigen derben Strichen anzudeuten, welche Phasen bei unserer Auffassung die Geschichte des Jahvegedankens in Israel durchlaufen hat.

Wir machen bei allen großen geistigen Bewegungen, die durch eine geistesmäßige Persönlichkeit in Gang gebracht werden, die Beobachtung, daß sie sich auf die Dauer nicht auf der reinen Höhe halten können, die sie anfänglich innehatten. Sobald die führende Persönlichkeit vom Schauplatz abgetreten ist, fangen die hohen Gedanken an, sich zu vergröbern und zu verflachen; sie verlieren oft ihre eigentümliche Pointe, werden ins Triviale umgebogen oder gar durch ursprünglich nebensächliche Gedanken, die zu dem Hauptgedanken gewissermaßen nur die Untertöne bilden, nun aber zur Hauptsache gemacht werden, in den Hintergrund gedrängt. Es müßte mit einem Wunder zugegangen sein, wenn es sich bei der von Moses entzündeten religiösen Bewegung anders verhalten hätte. Wir müssen uns daher hüten, den Standpunkt des Moses nach dem Durchschnittsstand der Jahvereligion in den auf Moses folgenden Jahrhunderten beurteilen zu wollen; wollen wir einen wirklich brauchbaren Maßstab für eine solche Beurteilung aus der nachfolgenden Geschichte gewinnen, so müssen wir uns an die Reaktionen halten, die in dieser Geschichte je und je sich geltend machen und eine Rückkehr zu den Anfängen bedeuten.

Hatte Moses die von ihm zu einem staatlichen Verbande zusammengeschlossenen Stämme in dem Gott Jahve den Gott kennen gelehrt, der nicht nur durch seine furchtbar gewaltige Macht, sondern vor allem durch sein inneres Wesen allen anderen Göttern überlegen sei, so sehr, daß nur ihm eigentlich der Name eines wahren Gottes zukomme, so war, wie wir aus der folgenden Geschichte mit Sicherheit entnehmen können, von dieser Verkündigung jedenfalls bald nur der Gedanke übrig geblieben, daß dieser unvergleichliche Gott Israels Gott und Israel sein auserwähltes Volk sei. Dabei wurde seine Unvergleichlichkeit aber mehr in seine Macht, von der jene Stämme durch geschichtliche Ereignisse einen

lebendigen Eindruck bekommen hatten, als in sein eigentliches Wesen, das zu erfassen für die Masse seine Schwierigkeiten haben mußte, und das von ihr wohl auch nie richtig erfaßt worden ist, verlegt, und der wesentliche Unterschied zwischen Jahve und den Göttern zu einem nur graduellen herabgestimmt. Dadurch bekamen die Götter aber für Israel allmählich wieder neues, frisches Leben, und es hing nur von den Umständen ab, ob das Jahvevolk nicht auch zu ihnen wieder in Beziehung treten sollte.

Die Verlockung dazu mußte auf dem kanaanäischen Boden, auf dem wir das Jahvevolk bald finden, akut werden. Zwar solange der neue Boden erkämpft werden mußte, bot sich dazu noch keine Gelegenheit. In diesen Kämpfen wuchsen die Hebräer mit ihrem Gott Jahve nur um so inniger zusammen, und wir dürfen uns vorstellen, daß das Volk in heiliger Begeisterung für den Gott erglühte, der es zum Siege über seine Feinde führte und sich mächtiger erwies als deren Götter. Gewiß datieren seit jener Zeit die grausamen, ja direkt brutalen Züge, die der Nationalgott Jahve seitdem immer wieder aufweist; Krieg, und fügen wir gleich hinzu, die Politik, in die der Volksgott Jahve notwendig hineinverflochten werden mußte, verderben eben nicht nur des Menschen Charakter. Aber Jahve blieb bis dahin doch wenigstens der einzige Gott Israels. Anders gestaltete sich die Sache, als Israel sich wohnlich auf dem Boden Kanaans niederließ. So sehr Israel von Jahves gewaltiger Macht überzeugt war, so konnte es sich diese Macht doch nur im Kriege wirksam denken. Jahves Macht war eine furchtbar gewaltige Macht, die die Feinde zerschmettert und alles, was sich ihm in den Weg stellt, niederreißt. So erklärt es sich, daß Israel sich nicht sofort daran gewöhnen konnte, seinen Jahve zu den neuen, in den veränderten Kulturverhältnissen begründeten Erscheinungen, denen es auf kanaanäischem Boden

gegenübertrat, in Beziehung zu setzen. Damit gewannen aber die Landesgottheiten, die Bealim mit ihren weiblichen Komplementen, die man von alters her in jenen Erscheinungen wirksam sah, auch für Israel Bedeutung. Aber auch die Götter der umwohnenden Völker bedeuteten für Israel Realitäten, mit denen man zu rechnen hatte (vgl. z. B. Jud. $11_{24}$, 1. Sam. $26_{19}$). Jahve hatte nicht nur mit ihnen zu kämpfen, er mußte sich gelegentlich auch einmal mit ihnen vertragen, so z. B., wenn es sich um den Gott eines mit Israel verbündeten Volkes handelte, oder eines Volkes, zu dem Israel in Vasallenverhältnis stand. Damit war nicht nur die Einzigartigkeit, sondern auch die Einzigkeit Jahves für Israel preisgegeben und somit auch der letzte Rest des mosaischen Grundgedankens gefährdet.

Aber der Jahvegedanke hat sich am Ende doch immer wieder siegreich und geläutert erhoben. Jahve sog die anderen Gottheiten, die ihm beigesellt wurden, entweder auf oder stieß sie von sich. Namentlich wenn die Gefährdung seiner Einzigartigkeit akut wurde, machte sich immer eine Reaktion geltend, die Jahves prinzipielle Intoleranz gegen alles heidnische Wesen und gegen alle anderen Götter zur wuchtigen Geltung brachte. Selbst den Gott eines verbündeten Volkes oder eines Volkes, zu dem Israel in Vasallenverhältnis stand, mag er nicht neben sich dulden, wie es doch eigentlich die Pflicht eines echten und rechten Volksgottes gewesen wäre. Als man unter dem Könige Ahab von Israel im 9. Jahrhundert sich aus politischen Gründen veranlaßt sah, ihm den Melkart von Tyrus als *ϑεὸς σύνναος* oder *σύμβωμος* zur Seite zu stellen, erhebt der Prophet Elias, nicht etwa nur aus politischen Motiven, sondern im Namen Jahves flammenden Protest. Diese prinzipielle Intoleranz, die weit über alles hinausgeht, was wir sonst etwa über die Intoleranz eines Gottes erfahren (so z. B. über den Gott Nebo, s. S. 10f.), zeigt deutlich genug, daß Jahve

doch aus ganz anderem Holze geschnitzt sein mußte als die übrigen Götter. Es war der Jahve des *Moses*, der hier wieder lebendig wurde. Sicherlich liegt eine Absicht darin, wenn die Überlieferung so geflissentlich von einer Reise des Elias an den Horeb oder Sinai zu melden weiß (s. 1. Reg. $19_{8}$); wie es um diese Reise an den Horeb auch in geschichtlicher Beziehung stehen mag, die Überlieferung will damit andeuten, daß der Gott des Elias kein andrer ist als der Gott, der einst an dem altheiligen Gottesberge dem Moses offenbar geworden ist.

Auch mit Bezug auf Elias hat man oft die Frage gestellt, ob er denn als Monotheist oder als Henotheist in Anspruch zu nehmen sei. Sicher ist jedenfalls, daß er ebensowenig wie Moses an einen universalen Jahve gedacht hat. Darum ist er kein Monotheist im strengen Sinne des Wortes. Aber auch mit „Henotheismus" wird man ihm nicht gerecht, denn es ist doch durchaus monotheistische Luft, die uns von dieser Prophetengestalt her anweht. Nicht darum, ob Jahve mächtiger als der Melkart von Tyrus, oder als ethischer Gott besser als diese Baalsgottheit war, handelte es sich für Elias, sondern darin, daß Jahve *wirklich* Gott, der Baal dagegen als die verkörperte Ohnmacht auf den Namen eines Gottes überhaupt keinen Anspruch machen darf, lag für ihn am letzten Ende die Pointe, vgl. 1. Reg. $18_{21}$ $_{37}$, $_{39}$. Aber er hat noch nicht daran gedacht, aus dieser Erkenntnis die Konsequenz zu ziehen. Mochten die Phönizier sehen, wie sie mit ihrem Baal fertig wurden. Israel sollte mit diesem Gotte nichts zu tun haben. So haben wir also auch hier wieder den *monotheistischen Gedanken im nationalen Gewande*.

Aber dieser Gedanke mußte doch endlich einmal aus dem ihm viel zu engen Gewande herauswachsen. Hier muß man sich nun aber sehr ernstlich fragen, ob er denn das nicht trotz eines Elias, trotz der aus-

gesprochen nationalen Form der Jahvereligion längst schon getan hatte. Denn daß Jahve zugleich der Schöpfer der Erde und des Himmels und somit eigentlich der Herr der Welt sei, war damals sicher kein neuer Gedanke mehr. Die jahvistischen Bestandteile der Urgeschichte innerhalb Gen. 2—11 mögen ihre letzte Feilung und ihre endgültige literarische Formulierung erhalten haben, wann sie wollen — darüber hat die literarkritische Forschung zu entscheiden. Ganz unabhängig von diesem Entscheide steht aber jedenfalls die Tatsache, daß es sich zum größten Teile hier um Stoffe handelt, die zum Gemeinbesitz des alten Orientes gehörten, deren Spuren wir daher überall finden, und die darum auch schon dem ältesten Israel wenigstens auf kanaanäischem Boden bekannt gewesen sein müssen. Wenn wir nämlich bedenken, wie stark Kanaan damals bereits seit vielen Jahrhunderten unter babylonischem Kultureinfluß gestanden hat, so muß man ohne weiteres voraussetzen, daß den Kanaanäern auch die babylonischen Spekulationen und Mythen bekannt gewesen sind. Ist das aber der Fall, so müssen auch die in Kanaan eingewanderten Israeliten, sobald sie anfingen, sich mit den Kanaanäern zu vermischen, mit diesen mythischen Stoffen bekannt geworden sein, und sie müssen dann notwendig auch den Versuch gemacht haben, sie auf ihren Gott Jahve zu übertragen. Daß der nationale Charakter Jahves dafür nicht das geringste Hindernis zu bilden brauchte, haben wir bereits früher gezeigt. Die universaleren Gedanken mußten sich um so eher mit Jahve verknüpfen lassen, als ja er, wenigstens seinem ursprünglichen Wesen nach, darauf angelegt war, die nationale Form zu sprengen und eine universale Geltung zu beanspruchen. So trat denn dem nationalen Gott Jahve auf kanaanäischem Boden bald der universale oder der Weltengott Jahve zur Seite, dem praktischen Monotheismus im nationalen Gewande ein begrifflicher oder theoretischer Monotheis-

mus, der über das nationale Niveau prinzipiell hinausgehoben war, oder, daß wir es kurz sagen, dem Jahveglauben die „Jahvelehre". Die „Jahvelehre" ist also nicht auf spezifisch israelitischem Boden gewachsen, sondern sie ist durch Aufnahme der altorientalischen Mythen und Spekulationen in die israelitische Jahvereligion zustande gekommen. Wir können demnach im Prinzip (aber unter den nötigen Restriktionen, die sich aus unseren früheren Ausführungen von selbst ergeben) *Hugo Winckler* durchaus zustimmen, wenn er (in Eberh. Schraders Keilinschriften und das Alte Testament 3. Aufl. S. 209) sagt: „Die gesamte durch den Monotheismus (wohlgemerkt: durch den Monotheismus als „Lehre", einen anderen Monotheismus kennt Winckler nicht) vertretene Weltanschauung ist den Stämmen, welche Israel und Juda schließlich gebildet haben, ursprünglich fremd, und nicht in den Köpfen ihrer Angehörigen entstanden, wenn sie den Pflug führten und die Herden weideten. Sie ist ihnen von den Kulturmittelpunkten gebracht worden, wo der Menschengeist die Ergebnisse eines hochentwickelten Wissens rastlos mit allen Erscheinungen der umgebenden Welt zu vereinigen bemüht war, und wo neue Anschauungen gegen alte kämpften."

Freilich hat diese Jahvelehre nicht sofort mit dem nationalen Jahveglauben die nötige Fühlung genommen; sie lief neben diesem zunächst genau so unvermittelt her, wie die Urgeschichten der Genesis unvermittelt neben der national gefärbten Väter- und Volksgeschichte stehen. Sie hatte wohl mehr für einzelne, die in ihr die willkommene Korrektur der gröberen volkstümlichen Jahvevorstellung fanden, Bedeutung, als für das Volk im allgemeinen, das sich immer nur für Jahves spezielles Wirken für Israel interessierte. Das heißt: sie stand nicht im Mittelpunkte des religiösen Interesses. Der Weltengott Jahve und der Nationalgott Jahve waren eigentlich zwei verschiedene

Jahves, die in keiner engen Fühlung miteinander standen. Sollte der Nationalgott Jahve über sich selbst hinauswachsen, so mußte er mit dem Weltengott Jahve in Fühlung gebracht werden, und sollte der Weltengott Jahve wirkliche Bedeutung für die Religion gewinnen, so mußte er, da diese Religion ihren nationalen Charakter unmöglich verleugnen konnte — denn eine andere Religion als eine nationale ist im Altertum nicht denkbar —, mit dem Jahve der Volksreligion in Fühlung kommen.

Die Annäherung oder Verschmelzung beider Jahves geschah nun nicht auf dem Wege irgendwelcher Spekulation, sondern in der Gluthitze gewaltiger Katastrophen, die über das Jahvevolk hereinbrachen. Mit der fortschreitenden Ausdehnung des Assyrerreiches nach dem Westen im 8. Jahrhundert v. Chr. hatte die Idee des „Weltreiches“, die seit dem Rückgang der altbabylonischen und ägyptischen Macht, Jahrhunderte hindurch geschlummert hatte, wieder einmal aktuelle Bedeutung gewonnen, speziell auch für Israel, das sich mitten in diese Weltreichbewegung hineingestellt sah. Das bedeutete für Israel eine vielleicht unliebsame, aber wichtige Erweiterung des Horizonts, und auch Jahve mußte sich nun auf diesen erweiterten Horizont einstellen. Er brauchte zu dem Zwecke nicht erst künstlich in die Höhe geschraubt zu werden, oder mit einem plötzlichen Ruck in die Höhe zu wachsen. Der Weltengott Jahve war ja bereits da, er brauchte nur aus der stillen Sphäre religiöser Spekulation in das Welt- und Völkergetümmel hineinzutreten. Aber noch viel wichtiger war, daß die furchtbaren Katastrophen, die zunächst über das Nordreich, später auch über Juda hereinbrachen und die den totalen Ruin eines gewöhnlichen Volksgottes bedeutet hätten, sich mit dem Wesen dieses Jahve vereinbaren, ja geradezu als von ihm gewirkt begreifen ließen. Zu einer derartigen Auffassung, die wohl einzig in der antiken Welt dastehen dürfte, lag nun aber die Voraussetzung in dem kräftigen ethischen Wesen des

alten mosaischen Jahve, das sich immer schon, trotz mancher Entstellungen und Trübungen, in den rechtlichen Institutionen des Volkes und in der lebendigen Tora seiner Propheten ausgewirkt hatte, das aber nun erst, wo es den Schlüssel zur Lösung des furchtbaren Rätsels, vor das sich die treuen Verehrer dieses einzigartigen Gottes gestellt sahen, zu liefern versprach, in seiner ganzen Tiefe erkannt und empfunden wurde. In diesem ethischen Wesen Jahves lag die Energie, die Jahve als Volksgott über sich selbst hinausführte und nun die bereits vorhandenen universaleren Vorstellungen von ihm in den Vordergrund treten und wirkliche Bedeutung für die Religion gewinnen ließ. Im Lichte der Erkenntnis Jahves als einer tief ethischen Macht und zugleich der universalen Bedeutung dieses Gottes, von dessen Herrlichkeit die ganze Erde voll ist, erschienen den großen Männern der Jahvereligion oder den Propheten Israels diese Katastrophen nicht etwa als Ohnmachtsbeweise Jahves oder als eine treulose Preisgabe Israels seitens seines Gottes, sondern sie wurden als gerechte Strafgerichte des lebendigen Gottes empfunden, als Strafgerichte, die dieser Gott über Israel verhängt habe, weil es sich nicht der wahren „Gotteserkenntnis" befleißigt und die sittlichen Forderungen Jahves nicht erfüllt habe. So zeigte sich Jahve gerade im Untergange seines Volkes als der souveräne Gott. Nicht die großen Götter der siegreichen Assyrer oder Chaldäer waren die eigentlichen Herren der Welt, wie es äußerlich scheinen konnte, sondern Jahve, der die Heere der Weltmächte seinem sittlichen Zwecke dienstbar machte, war dieser Herr. Diese Erkenntnis, die zwar etwas Neues bedeutete, aber doch schließlich in der gehobenen Jahvevorstellung der alten Zeit ihre Wurzeln hatte und in einer solchen wurzeln mußte — denn man kann eine solche Erkenntnis nicht zu jeder Jahreszeit von jedem beliebigen Baume pflücken, wenn man sie gerade braucht —, bedeutete im tiefsten Grunde die prinzipielle Hinaushebung Jahves über

die Schranken der Nationalität oder den Sieg des Monotheismus.

Es ist so vor allem den großen Propheten Israels zu danken, daß der Jahve im Sinne des Monotheismus den endlichen Sieg davontrug. Sie sind es gewesen, die durch das Ineinanderschauen des universalen Weltengottes Jahve und des diesem entgegenkommenden ethischen Jahve des nationalen Monotheismus, den Gott Jahve auch für das religiöse Bewußtsein über die nationale Beschränkung hinausgehoben und ihn damit in die Stelle eingesetzt haben, auf die schon der Jahve des Moses die ideelle Anwartschaft hatte. Ehe freilich alle Spuren nationaler Beschränkung von Jahve abfielen, sollte noch eine geraume Zeit vergehen. Selbst der Jahve der Propheten konnte den durch eine lange Geschichte erstarkten Jahve der Volksreligion nur in langem Kampfe überwinden, und ein Erdenrest nationaler Beschränktheit ist ihm selbst bei den größten Propheten, die zugleich glühende Patrioten waren, noch anhaften geblieben. Die Wirklichkeit blieb immer hinter der Idee zurück, die Praxis hinter der Theorie. Eine bedeutsame Etappe in diesem Losringungsprozeß bedeutete das Exil. Der Zusammenbruch des nationalen Staates machte auch Jahve von seinen nationalen Schranken frei, so vor allem bei Deuterojesajas, für den der Nationalgott und der Weltengott vollkommen in eins geflossen sind, weshalb bei ihm auch der monotheistische Gedanke zum ersten Male ein wirklich universalistisches Gepräge trägt. In der nachexilischen Zeit, nach der Wiederherstellung der jüdischen Gemeinde, treten freilich die speziellen Beziehungen des einen Gottes zu dieser Gemeinde wieder stark hervor, aber neben diesem national gefärbten Monotheismus läuft doch jetzt auch ein über das Nationale prinzipiell hinausgehobener, reiner Monotheismus einher (vgl. z. B. das Buch Hiob). Diesen hat später das Christentum in sich aufgenommen, während sich jener in der Religion des Judentums fortsetzte. Das

Christentum hat es mehr mit dem Jahve der Propheten, das Judentum immer mehr mit dem Jahve des Moses gehalten.

Dies ungefähr sind in einigen groben Strichen die Grundzüge einer Geschichte des Jahvegedankens, wie sie sich uns darstellt, wenn wir den Versuch machen, diese Religion in ihrem wurzelhaften Zusammenhang und im Vergleich mit den Religionen des alten Orients zu begreifen. Ich fasse die wesentlichsten Ergebnisse noch einmal in folgende Sätze zusammen.

1. Schon der Jahve der vormosaischen Zeit war kein gewöhnlicher Berggott; als Gott des bewegten Luftbereiches und als Astralgott hatte er eine umfassendere Bedeutung, an die eine höhere Gottesvorstellung ohne weiteres anknüpfen konnte.
2. Moses ist der Begründer eines religiösen oder praktischen Monotheismus gewesen; Jahve galt ihm zwar prinzipiell als der eine wahre Gott, aber er setzte diesen Jahve in eine spezielle Beziehung zu Israel und schloß ihn so in die Schranken einer Nationalreligion ein. So blieben die anderen Götter als Götter der Völker in gewisser Beziehung in Geltung, nur lehnte Israel jede Beziehung zu ihnen ab.
3. Durch Aufnahme babylonischer Mythen und Spekulationen in die Jahvereligion hat sich in ihr auf kanaanäischem Boden und zwar schon in vorprophetischer Zeit auch ein theoretischer oder begrifflicher Monotheismus herausgebildet. Dieser Monotheismus als Lehre ist neben dem nationalgefärbten Monotheismus längere Zeit hergelaufen, ohne mit diesem in rechte Fühlung zu kommen und dadurch Geltung für die Religion des Volkes zu bekommen.
4. Erst die großen Propheten des 8. Jahrhunderts haben den Weltengott Jahve und den natio-

nalen Jahve zusammengebracht und je länger je mehr zu einer organischen Einheit verschmolzen. Die vollendetste Verschmelzung zeigen die Prophetien des Deuterojesajas.

Im einzelnen mag noch vieles unsicher und hypothetisch bleiben. Es wird Sache einer neuen Darstellung der israelitischen Religionsgeschichte sein, die vielen Einzelheiten der alttestamentlichen Überlieferung in diesen neuen und doch auch wieder alten Rahmen hineinzustellen und so ein neues lebensvolles Bild von der Religion Israels zu gestalten, das sich ebenso willig in das Gesamtbild der Religionen des alten Orients eingliedert, wie es sich wirkungsvoll davon abhebt. So viel aber heute noch unsicher und ungeklärt bleibt, das eine ist sicher: die bisher von der alttestamentlichen Theologie in ihrer herrschenden Schule vorgetragene Auffassung, wonach der Monotheismus Israels sich auf kanaanäischem Boden aus den kleinsten Anfängen einer bescheidenen, halbbarbarischen Volksreligion heraus innerhalb weniger Jahrhunderte „entwickelt" hat, und das alles lediglich vermöge eines ethischen Fermentes oder eines kräftigen Zuges auf das Ethische hin, den der Stifter dieser Religion in den Volksgott Jahve hineingelegt haben soll, scheint nicht mehr haltbar. Sie beruht doch schließlich nur auf einer Konstruktion, die die alttestamentliche Überlieferung nach dem Schema der Evolutionstheorie ohne die so nötige Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge zurechtgerückt hat. Wer nur einigermaßen bedenkt, wie überaus langsam sich gerade auf religiösem Gebiete Fortschritte und Entwickelungen vollziehen — denn religiöse Gedanken und Vorstellungen fressen sich ja förmlich in die Gemüter ein und wechseln nicht von heute auf morgen — muß dem Gedanken auch nur an die Möglichkeit einer solchen geradezu rapiden Entwickelung, die in schnellem Wechsel und noch dazu unter hemmenden Umständen (man denke nur an die auf dem Boden Kanaans wirksam

gewordenen Einflüsse der kanaanäischen Baalsreligion) fast alle Stufen, auf denen wir uns eine Religion überhaupt denken können (Naturreligion, Stammesreligion, Volksreligion, ethischer Monotheismus) durchlaufen haben soll, von vornherein skeptisch gegenüberstehen. In der Tat stimmt ja auch die heute fast zum Dogma gewordene Meinung, daß erst die Propheten des 8. Jahrhunderts den höheren Gottesgedanken in Israel begründet hätten, nicht mit den klaren Tatsachen überein. Gewiß haben die Propheten, wie auch wir ja ausdrücklich hervorgehoben haben, viel Neues an religiös-sittlicher Erkenntnis gebracht, aber von ihrer höheren monotheistischen Gottesauffassung reden sie doch nie als von einer neuen Entdeckung oder als von einer neuen, ihnen eben erst zuteil gewordenen Offenbarung. Sie setzen vielmehr überall voraus, daß der höhere Gottesgedanke, wie sie ihn verkünden, sich immer schon den Gemütern und Gewissen ihrer Volksgenossen bezeugt hat, und daß er von Rechts wegen schon immer in Israel hätte lebendig sein müssen. Nur von dieser Voraussetzung aus versteht man die Klage eines Hosea, daß keine „Gotteserkenntnis“ im Lande zu finden sei ($4_2$) und den von demselben Propheten den Priestern gegemachten Vorwurf, daß sie sich um die Pflege und Verbreitung dieser höheren „Gotteserkenntnis“ nicht gekümmert hätten ($4_6$). Und wenn der Prophet Amos ($9_7$) seine Zeitgenossen im Namen Jahves fragt: „Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Israeliten? spricht Jahve. Habe ich nicht Israel aus Ägypten hergeführt und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?“ so will er damit doch nicht eine neue Erkenntnis, die ihm eben erst aufgegangen wäre, aussprechen, sondern nur an eine gemeine, allbekannte Binsenwahrheit erinnern, für die er der allgemeinen Zustimmung seiner Hörer von vornherein sicher sein durfte. Diese Beispiele, die sich ohne Mühe vermehren ließen, weisen uns doch darauf hin, daß neben der Auffassung von Jahve als einem Volksgotte immer

schon eine höhere, über das Niveau einer bloßen Nationalreligion hinausgelegene Gottes- oder Jahveidee vorhanden gewesen sein muß. Das aber hat die Entwicklungstheorie nicht genug beachtet. Vor allem wird man auch mit der Vorstellung zu brechen haben, als sei das der mosaischen Religionsstiftung voraufgehende Zeitalter ein Zeitalter der Barbarei oder Halbbarbarei mit animistischem Baum-, Stein- und Quellenkult, mit Ahnenverehrung, Fetischismus, Totemismus, Zauberei und dergleichen schönen Dingen mehr gewesen. Ganz gewiß haben diese Dinge damals eine gewisse Rolle gespielt, wie sie das auch in späteren Zeiten oft noch recht kräftig innerhalb der Volksreligion getan haben, aber sie sind nicht die konstituierenden Faktoren der Religion der Israelstämme um 2000—1300 v. Chr. gewesen. Damals waren die betreffenden Semiten längst über die primitivsten Stufen der Religion hinaus. Solange man freilich auf Grund der biblischen Berichte annehmen mußte, daß eine Figur wie Abram in die Anfänge der menschlichen Kulturgeschichte hineingehöre, daß Abram noch eine von jenen Gestalten gewesen sei, denen noch ein Nachglanz der Morgenröte von der Kindheitsperiode der Menschheit her um die Schläfen gespielt habe, waren solche Hypothesen einigermaßen erlaubt. Heute wissen wir, daß die Zeit Abrams schon von den Früchten einer religionsgeschichtlichen Entwicklung zehren konnte, die viele Jahrtausende umfaßte, und deren Anfänge sich in eine für uns unausdenkbare Vorzeit verlieren. Daß unser Blick sich für solche Zeitträume geweitet hat, verdanken wir der Erschließung des alten Orients.

Diese Erschließung bedeutet aber zugleich, wie wir gezeigt zu haben glauben, die dringende Notwendigkeit einer Revision der bisherigen Art, die Geschichte der israelitischen Religion und speziell des Jahvegedankens in ihr verstehen zu wollen. Hat diese Religion aufs ganze angesehen auch in der Hauptsache ihr eigenes

Leben geführt, das sich mehr im Gegensatze zu den übrigen Religionen des alten Orients als in freundlicher Berührung mit ihnen bewegte — obwohl es auch daran keineswegs gefehlt hat — so zeigt sie sich in ihrer Vorstufe und ihren Anfängen doch stark in religionsgeschichtliche Zusammenhänge verflochten, und zwar in einer Weise, die uns von dieser Vorstufe und diesen Anfängen höher denken läßt, als die heutige alttestamentliche Wissenschaft es im allgemeinen zugeben will. Damit ist aber der Ausgangspunkt für unser Verständnis der Religion Israels ein anderer geworden. Die Veränderung des Ausgangspunktes muß aber hinwiederum für die Gesamtanschauung von einschneidender Bedeutung sein. Wir sind daher überzeugt, daß die Tage der entwicklungstheoretischen Betrachtungsweise der Religion Israels, d. h. jener Betrachtungsweise, die den an sich wertvollen Entwicklungsgedanken in allzu schematischer Weise auf die Geschichte dieser Religion anwendet und darum für diese Religion mit sehr geringen Anfängen rechnen muß, gezählt sind, und daß eine andere Betrachtungsweise zu ihrem Rechte kommen wird, die zwar vielfach an ältere Positionen anknüpft, in ihrer besonderen Art aber doch auch wieder neu ist. Dabei soll der entwicklungstheoretischen Richtung, wie sie durch Männer wie *Wellhausen* und *Stade* u. a. vertreten worden ist, aber unvergessen bleiben, daß sie Erkenntnisse zutage gefördert hat, die einen bleibenden Wert besitzen. Die hohe Bedeutung der Propheten und die geschichtliche Stellung des Gesetzes scharf erkannt zu haben, bedeutet eine Ruhmestat, die ihren Wert behält, auch wenn die Theorie, die sich gerade mit Bezug auf diese Erkenntnisse als wertvolles heuristisches Prinzip erwiesen hat, rettungslos in die Brüche geht. Sache der neuen Betrachtungsweise wird es sein, die richtigen Erkenntnisse, die wir der entwicklungstheoretischen Schule verdanken, aufzunehmen und mit den neuen Erkenntnissen,

die wir namentlich der Erschließung des alten Orients verdanken, zu einem neuen Aufbau zu verarbeiten. Dieser neue Aufbau wird freilich nicht so regelmäßige und scharf voneinander abgegrenzte Etagen aufweisen, wie der alte, aber er wird dafür komplizierter, mannigfaltiger und darum auch interessanter und, worauf schließlich alles ankommt, er wird fester fundamentiert sein.

---

## Noten und Belege.

[1]) Eine gute Übersicht über die Götter der Semiten s. in dem trefflichen Werke von *Fr. Baethgen,* Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin, Reuther, 1888, ferner in dem von *Friedrich Jeremias* bearbeiteten Abschnitt über „Semitische Völker in Vorderasien" in *Chantepie de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tüb., Mohr, 1905, Bd. I, S. 246—383.

[2]) Vgl. *Ernest Renan,* Histoire du peuple d'Israel, Tom. I. Paris 1887, spez. Buch I Kap. III u. IV u. dazu die Besprechung von *Abr. Kuenen* in seiner Abhandlung „Drei Wege, ein Ziel" in „Gesammelte Abhandlungen". A. d. Holländ. übers. von *K. Budde,* Frbg. u. Lpzg., 1894, S. 430ff.

[3]) Vgl. dazu den Aufsatz von *Leop. von Schroeder* „Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung" in den „Beiträgen zur Weiterentwicklung der christl. Religion", München, Lehmann, 1905, S. 1—39, spez. S. 17ff.

[4]) Vgl. *Wilh. Bousset,* Das Wesen der Religion, Halle 1903, S. 35f.

[5]) Vgl. *Friedr. Delitzsch,* Babel und Bibel. Erster Vortrag. 5. Aufl. Lpzg., Hinrichs, 1905, spez. S. 49. Danach hängt 'el mit der Präpos. 'el zusammen und bedeutet „Ziel". Gott werde damit bezeichnet als „das Wesen, zu dem der Mensch seine Hände ausbreitet, nach welchem das menschliche Herz sich sehnt, heraus aus der Unbeständigkeit und Unvollkommenheit des irdischen Lebens". In der Anm. 36 auf S. 75 hat *Delitzsch* diese Deutung modifiziert und 'el als „Zielpunkt des Auges" erklärt. 'El solle damit als der „hoch am Himmel Thronende" bezeichnet werden. Darauf käme auch die von *Alfred Jeremias,* Monotheistische Strömungen, Lpzg., Hinrichs, 1904, S. 19 angeführte Erklärung von *H. Zimmern* hinaus, der 'el als „Weltrichtung" faßt und darunter den Nordpol als den Sitz des obersten Gottes Anu versteht. Auch *Fr. Hommel* bringt die Gottesbezeichnung 'el mit der Präpos. 'el zusammen und deutet es als Asyl, Zufluchtsort, vgl. dessen „Grundriß der Geogr. und Gesch. des alten Orients", 2. Aufl., München, Beck, S. 86, Anm. 2.

[6]) Die Bezeichnung „kanaanäisch" für die betreffende Gruppe stammt von *H. Winckler,* vgl. Keilinschriften u. d. Alte Testament,

Berl., Reuther & Reichardt, 1903, 3. Aufl., S. 14. Es ist diejenige Semitenschicht damit gemeint, die etwa um 2500 v. Chr. aus Arabien ausgewandert ist und die nördlich davon gelegenen Kulturländer überschwemmt hat. Die babylonische Hammurabidynastie gehört dieser Schicht an. Die Bezeichnung „kanaanäisch" ist deshalb für sie gewählt, weil „ihr diejenigen Völker angehören, welche wir auf dem Boden des Landes Kanaan am besten kennen und welche der Bevölkerung des Landes ihren Charakter, vor allem aber ihre Sprache gegeben haben". Man könnte die betr. Schicht ebensogut als eine „arabische" bezeichnen, aber aus Arabien sind schließlich alle Semiten gekommen, und die Bezeichnung „arabisch" ist zudem bereits für die große Araberinvasion in der Zeit des Islams festgelegt.

[7]) Vgl. namentlich *Hugo Winckler* in KAT[3] S. 208f.

[8]) Vgl. hierzu namentlich *Alfred Jeremias,* Monoth. Strömungen, S. 23—34.

[9]) Eine vollständige Übersetzung s. bei *H. Zimmern,* Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl [Der Alte Orient, VII. Jahrg., Heft 3], Lpzg., Hinrichs, 1905, S. 11f. Die von uns mitgeteilten Zitate sind dieser Übersetzung entnommen.

[10]) Gut gewählte Beispiele aus Marduk-Hymnen s. bei *Alfr. Jeremias,* Monoth. Strömungen, S. 26—28, *H. Zimmern,* Babylon. Hymnen und Gebete, Lpzg., Hinrichs, 1905, S. 15f., *Morris Jastrow,* Die Religion Babyloniens u. Assyriens, Bd. I (Gießen, Ricker) S. 495ff.

[11]) Proben aus Ištarhymnen s. bei *Alfred Jeremias,* Monoth. Strömungen, S. 32—34, *H. Zimmern,* Babylon. Hymnen u. Gebete, S. 19—22, *Morris Jastrow,* Relig. Babylon. u. Assyr., Bd. I, S. 528ff., *Delitzsch,* Babel u. Bibel, 3. (Schluß-)Vortrag, S. 65—69, Stuttg. 1905.

[12]) Zahlreiche Auswahl von Beispielen s. bei *Morris Jastrow,* Rel. Babyl. u. Assyr., Bd. I, S. 420ff.

[13]) Vgl. *Morris Jastrow,* Relig. Babyl. u. Assyr., Bd. I, S. 523—526.

[14]) Vgl. *Alfr. Jeremias,* Monoth. Strömungen, S. 28ff. Ganz auf gleicher Stufe scheint das Gebot zu stehen, das der Hyksoskönig Apophis an Seqenen Reʿ gerichtet haben soll: „bete keinen andern Gott fürder an als Sutech," vgl. *F. W. von Bissing,* Geschichte Ägyptens im Umriß. Berl., Duncker, 1904, S. 38.

[15]) Vgl. *Alfr. Jeremias,* Monoth. Ström., S. 28f. u. *Friedr. Jeremias* in *Chantepie de la Saussayes* Lehrb. d. Rel.-Gesch. I, S. 279.

[16]) Vgl. hierzu *Alfr. Jeremias,* Monoth. Strömungen, S. 34—43.

[17]) Vgl. *H. Zimmern,* Babylonische Bußpsalmen, umschrieben, übersetzt und erklärt, X, 120, Lex. 8°, 1885 [Assyriolog. Bibliothek, hrsg. v. *Frdr. Delitzsch* u. *P. Haupt,* Bd. VI] u. Babylonische Hymnen u. Gebete, Lpzg., Hinrichs, 1905 [Der Alte Orient, Jahrg. VII, Heft 3]. Letzteres Schriftchen enthält eine Anzahl Bußpsalmen in verbesserter

Übersetzung. Zu den Bußpsalmen vgl. *W. Caspari,* Die Religion der assyrisch-babylonischen Bußpsalmen, Gütersloh, Bertelsmann, 1903; *H. Bahr,* Die babyl. Bußpsalmen und das A. T. Lpzg., Deichert, 1903.

[18]) Vgl. *Alfred Jeremias,* Monoth. Strömgn. S. 18—23, *H. Zimmern* in KAT[3], S. 350ff.

[19]) Vgl. Jes. 14 13. Auch daß das Opfertier nördlich vom Altare geschlachtet werden sollte, erklärt sich von hier aus, vgl. Lev. 1 11.

[20]) S. *Morris Jastrow,* Rel. Babyl. u. Assyr., Bd. I, S. 454ff.

[21]) S. *Alfr. Jeremias,* ATLAO, Lpzg., Hinrichs, 1904, S. 47, *Hugo Winckler,* Altoriental. Forschungen, 3. Reihe, Bd. II, S. 201.

[22]) Vgl. *Alfred Jeremias,* ATLAO, S. 32, *Hugo Winckler,* Altorient. Forschungen 3. Reihe, Bd. II, S. 206.

[23]) Vgl. hierzu *Hugo Winckler,* Die Weltanschauung des alten Orients [Ex Oriente Lux, Bd. I], Lpzg., Pfeiffer 1905, S. 27 ff., *Alfr. Jeremias,* ATLAO, S. 19 ff., *Fritz Hommel,* Aufsätze und Abhandlungen, München, Lukaschik, III, 1, S. 355, 367 f. Daß die alten Babylonier die sogen. „Präzession" beobachtet haben, ergibt sich ohne weiteres aus der verschiedenen Zählung der Monate in verschiedenen Zeitaltern. Die Monatsanordnung, die den Monat Nisan als den ersten an die Spitze stellt, gehört dem Zeitalter an, in dem der Frühjahrspunkt sich im Zeichen des Widders befand. Im Stierzeitalter muß der nach der späteren Zählung zweite Monat oder der Monat Ijjar an der Spitze gestanden haben. In der Tat findet sich für diesen Monat die sumerische Bezeichnung „Stier der Richtung" und die alte Bezeichnung des im Kalenderkreise ihm gerade gegenüberliegenden Monates Marchešwan als des Monates, welcher der „Gegend, welche Grundlage genannt wird, gerade gegenüberliegt", zeigt, daß der Monat Ijjar einst als „Grundlage" der Monatsreihe d. h. eben als erster Monat angesehen worden ist. Der ihm gerade gegenüberliegende Monat Marchešwan, der im Widderzeitalter als der 8. Monat gezählt wird, muß demnach früher als der 7. Monat, mit dem die 2. Jahreshälfte begann, gegolten haben. Im Zwillingszeitalter oder dem Aion des Mondgottes muß dann der Monat Sivan (für das Widderzeitalter der 3. Monat), als der erste Monat gegolten haben. Er galt auch später noch als dem Sin geweiht. Auf dieses Zwillingszeitalter, in dem der Frühjahrspunkt im Zeichen der Zwillinge lag, führt uns übrigens eine eigentümliche Gradberechnung zurück, die die Ekliptik in 240 Grade teilte und dabei ihren Ausgang von einem Punkte nahm, der entweder zwischen dem Tierkreiszeichen des Krebses und dem der Zwillinge, oder ganz im Anfange des Zeichens der Zwillinge gelegen haben muß. Die Wahl dieses Punktes erklärt sich aber nur daraus, daß er zur Zeit, wo diese Art der Gradeinteilung aufkam,

den Frühjahrspunkt gebildet hat. Diese Gradeinteilung ist uns durch ein Bruchstück einer in der Bibliothek Asurbanipals gefundenen Planisphäre bezeugt. Diese Planisphäre, die selbst aus viel jüngerer Zeit stammt, zeigt, wie zähe man an der einmal geschaffenen Gradeinteilung festhielt, auch noch zu einer Zeit, wo sie zu dem Kalender längst nicht mehr stimmte.

[24]) Der terminus „Aion des Mondgottes" ist uns durch die Prunkinschrift Sargons (Keilinschriftl. Biblioth. II, 66, 110 f.) ausdrücklich bezeugt. Sargon sagt daselbst mit Bezug auf den König von Meluḫḫa, seine Väter hätten seit fernen Tagen, seit dem Aion des Mondes, keine Boten mehr an seine Vorgänger geschickt. Vgl. *Alfr. Jeremias*, ATLAO, S. 20.

[25]) Vgl. hierzu *H. Winckler*, Die Weltanschauung des alten Orients [Ex Oriente Lux., Bd. I, Lpzg., Pfeiffer, 1905] S. 31. Daß der Regierungsantritt Nabonassars (747—734) als Beginn einer neuen Weltperiode angesehen wurde, zeigt sich darin, daß sowohl die babylonische Chronik (Keilinschriftl. Bibliothek II, 274) wie der ptolemäische Kanon (Keilinschriftl. Biblioth. II, 290) mit diesem Könige beginnen. Winckler erinnert daran, daß das Jahr 747 für die verschiedenartigsten chronologischen Systeme des Altertums eine Rolle gespielt hat. In der Tat hat z. B. der Annalist Fabius Pictor das Jahr 747 als Gründungsjahr Roms angenommen.

[26]) Man könnte allerdings meinen, daß vielleicht erst die Erhebung Marduks zum babylonischen Landesgotte den Anlaß gegeben habe, ihn zu dem neuen Tierkreiszeichen in Beziehung zu setzen (vgl. *Friedr. Jeremias* bei *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Rel.-Gesch. I, S. 294, der die Sache nicht für ausgemacht hält); aber für das System war das gleichgiltig. Dieses mußte die Erhebung Marduks als Ausfluß einer höheren Notwendigkeit verständlich zu machen suchen und die Sache eventuell auf den Kopf stellen. Übrigens wäre nach dem Zeitalter des Mondes so wie so das Zeitalter eines Sonnengottes an der Reihe gewesen. Da Marduk nun aber ein Sonnengott (Gott der Früh- und der Frühjahrssonne) war, hätte er sich ohne weiteres in das System gefügt.

[27]) Über das astraltheologische System sind in erster Linie die Arbeiten von *H. Winckler* (in seinen „Altorientalischen Forschungen") und von *Fritz Hommel* (in seinen „Aufsätzen und Abhandlungen", von denen namentlich Nr. 9 und 10 in Betracht kommen) zu vergleichen. Es will beachtet sein, daß dieses System uns in den Keilschrifttexten nirgends als solches d. h. als eine geschlossene Einheit entgegentritt, sondern daß es immer nur erschlossen sein will. Es steht aber so deutlich im Hintergrunde der uns bekannten Vorstellungen, daß an seiner wesentlichen Richtigkeit kein Zweifel

mehr möglich ist. Seine Rechtfertigung wird immer darin liegen, daß sich möglichst viel Einzelheiten zwanglos aus ihm erklären lassen. Eine allgemein verständliche Darstellung dieses Systems hat *Hugo Winckler* mehrfach gegeben, so z. B. in „Ex Oriente Lux", Lpzg., Pfeiffer, Bd. I, 1904, S. 1—50 (Die Weltanschauung des alten Orients), ferner in „Der alte Orient", Jahrg. 3, Heft 2/3, Lpzg., Hinrichs, 1901 (Himmels- und Weltenbild der Babylonier). Eine genauere Begründung seiner Aufstellungen findet sich in *Wincklers* „Altorientalischen Forschungen", dritte Reihe, Bd. II, H. 1/2 unter dem Titel: Astronomisch-Mythologisches. Eine klare, kurze Darstellung des Systems hat *Alfr. Jeremias,* ATLAO, S. 1—23 gegeben.

[28]) Die Vorstellung von den vier Weltecken oder Weltpfeilern findet sich in mannigfacher Variation auch bei den Ägyptern. Sie erscheinen hier als die vier Weltberge, auf denen der Himmel ruht. (Vgl. *Erman,* Die ägypt. Religion, Berl., Reimer, 1905, S. 5). Nach anderer Vorstellung ist der Himmel ein großes Angesicht mit vier Haarflechten, die ihm als Stütze dienen (vgl. *H. O. Lange,* Die Ägypter, in *Chantepie de la Saussaye,* Lehrb. d. Rel.-Gesch. I, S. 230). Auch die vier Füße der Himmelskuh (s. die Abbildung bei *Erman,* Die ägypt. Religion, S. 6) hängen mit der Vorstellung von den vier Weltecken oder Weltstützen zusammen. Und wenn man sich den Himmel als Weib vorstellte, das sich mit Händen und Füßen auf die Erde stützt (s. bei *Erman* ebd. S. 7), so schimmert auch hier die Vorstellung von den vier Himmelsstützen durch.

[29]) Diese Verteilung der vier Weltecken an die vier Planetengottheiten darf jetzt als durchaus gesichert gelten. Daß dem Marduk der Frühjahrspunkt gehört, ergibt sich ohne weiteres daraus, daß das Mardukfest auf den Tag der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche fällt. Damit ist ohne weiteres erwiesen, daß der Herbstpunkt dem Nebo gehört, denn Nebo ist Marduks Widerpart. Für die Verteilung des Nordpunktes (Sommersonnenwende) und des Südpunktes (Wintersonnenwende) an Ninib und Nergal ist jetzt der genaue Beweis erbracht durch eine Stelle aus der ersten Tafel des Werkes „Die bösen Geister", in der es heißt: Šamaš (hier = Marduk) vor mir, Sin (hier = Nebo) hinter mir, Nergal zu meiner Rechten (d. h. Süden), Ninib zu meiner Linken (d. h. Norden). Vgl. *H. Winckler,* Altorient. Forschungen, 3. Reihe, Band II, S. 285 f.

[30]) Vgl. die betreffenden Texte mit Erläuterung bei *Jensen,* D. Kosmologie der Babylonier, Straßburg, Trübner, 1890, S. 84—87.

[31]) Vgl. hierzu namentlich *Alfr. Jeremias* in ATLAO, S. 14.

[32]) S. ebd. S. 15.

[33]) Der Text ist zum ersten Male veröffentlicht von *Pinches* im Journal of the Transact. of the Victoria Institute, Vol. XXVIII (1896),

S. 8f. Vgl. dazu namentlich *Frdr. Delitzsch* in Babel und Bibel, 1. Vortrag, 5. Aufl., S. 53 u. 81, u. *H. Zimmern* in KAT³, S. 609.

[34]) Vgl. z. B. *P. Jensen* in der Christl. Welt 1903, Nr. 1 (*Friedr. Delitzsch*, u. d. babyl. Monotheismus); *Bezold*, die Assyrisch-babyl. Keilinschr. u. ihre Bdtg. f. d. Alte Testament, Tübingen u. Lpzg. 1904.

[35]) Vgl. *A. Erman*, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum, Tüb., Laupp (o. J.), S. 354, u. Die ägypt. Religion, Berl., Reimer, 1905, S. 9, 61 ff.

[36]) S. *H. D. Lange* „Die Ägypter" in *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Rel.-Gesch., I, S. 227.

[37]) Wie weit die Übereinstimmung in den Grundgedanken geht, wird sich bei einer genaueren Vergleichung immer deutlicher herausstellen, vgl. namentlich *Alfr. Jeremias*, „Der alte Orient u. die ägypt. Religion" in der „Wissenschaftl. Beilage der „Leipziger Zeitung" 1905, Nr. 91 [eine Besprechung von *Erman*, Die ägypt. Religion, enthaltend]. Vgl. auch *Hommel*, Grundriß der Geogr. u. Gesch. des alt. Orients, München, Beck, 1904, 2. Aufl., S. 113 ff.

[38]) Die Zitate sind aus *Erman*, Die ägypt. Religion, S. 62 entnommen.

[39]) Vgl. *Erman*, Die ägypt. Religion S. 67—69. Merkwürdig sind die Anklänge an diesen Hymnus, die sich Ps. 104 finden. Hier heißt es z. B.: Wirkst du Finsternis, so wird es Nacht; | in ihr regen sich alle Tiere des Waldes || die jungen Löwen brüllen nach Fraß | indem sie von Gott ihre Nahrung verlangen. || Wenn die Sonne aufgeht, ziehn sie sich zurück | und lagern sich in ihrer Behausung. || Der Mensch geht aus an sein Werk | und an seine Arbeit bis zum Abend. || Wie sind deiner Werke so viel, Jahve. | Du hast sie alle in Weisheit geschaffen; || die Erde ist voll von deinen Geschöpfen usw. Man vgl. damit die oben S. 37 mitgeteilten Proben. Aber auch sonst finden sich noch manche merkwürdige Anklänge. Solche Berührungen mögen zufällig sein, aber es ist recht wohl denkbar, daß dem Verf. von Ps. 104 die schöne Sonnenhymne des Amenophis bekannt gewesen ist.

[40]) Vgl. *Friedr. Jeremias* in *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Rel.-Gesch. I, S. 360.

[41]) Vgl. *Friedr. Jeremias* a. a. O. S. 367.

[42]) Vgl. Fragmenta Historicorum Graecorum ed. *C. Müller*, Vol. III, S. 567 [Phil. fragm. 2, § 12: *Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος*].

[43]) In Umschrift und Übersetzung (Frdr. Hroznýš) mitgeteilt von *E. Sellin*, Tell Taʿannek in: Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, Bd. 50, Wien 1904, S. 115.

[44]) Vgl. *Baethgen*, Beiträge zur sem. Religionsgesch. S. 267 f.

[45]) Vgl. *Baethgen* a. a. O. S. 268 f.

[46]) Vgl. *Alfr. Jeremias*, Monoth. Strömungen, S. 18. Einen schönen

und klaren Ausdruck hat diese Lehre namentlich in dem von *Baethgen* in seinen Beiträgen zur semit. Religionsgesch. S. 270 mitgeteiltem Briefe des Grammatikers Maximus aus der numidischen Stadt Madaura au Augustin (cf. August. ep. 16, Vol. II, p. 19) gefunden. Es heißt darin u. a.: Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole naturae seu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Hujus nos virtutes per mundanum opus diffusas, multis vocabulis invocamus, quoniam nomen ejus cuncti proprium videlicet ignoramus. Die Einzelgötter sind also im Grunde bloß Virtutes oder Vocabula des höchsten Gottes. Das ist genau dasselbe, wie wenn man in Ägypten den Amon bezeichnete als den „Gott mit den vielen Namen ohne Zahl", vgl. *Ermann,* D. ägypt. Rel. S. 61.

[47]) Vgl. *D. H. Müller,* Epigraphische Denkmäler aus Arabien in: Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-histor. Klasse. Bd. 37, Wien 1889; *J. H. Mordtmann,* Beiträge zur minäischen Epigraphik in Zeitschrift f. Assyriologie, 12. Ergänzungsheft. Weimar, Felber, 1896; und dazu *Fr. Hommel,* Zu den arabischen Inschriften von el-Öla in „Aufsätze u. Abhandlungen", München, Lukaschik, 1892, S. 1—51.

[48]) Ob wir das Midian der Moseszeit bereits als minäische Provinz ansehen dürfen, hängt schließlich von der Beantwortung der Frage ab, ob der Minäerstaat in Südarabien gleichzeitig mit dem Sabäerstaat oder bereits vor dem Sabäerstaat bestanden hat und von diesem abgelöst ist. Für das erste könnte ein Zitat aus Eratosthenes (275—194 v. Chr.) bei Strabo 16, 4, 2 angeführt werden, wonach die Reiche der Minäer, Sabäer, Katabanen und Ḥadhromautiten gleichzeitig nebeneinander bestanden zu haben scheinen. Aus dem Studium der minäischen und sabäischen Inschriften gewinnt man dagegen den Eindruck, daß das Minäerreich dem Sabäerreiche zeitlich vorangegangen ist. Namentlich sind die aus den Inschriften zu erschließenden geographischen Verhältnisse beider Reiche derart, daß ihr Nebeneinander ausgeschlossen erscheint. Aber auch Sprachschatz und Sprachformen machen die Annahme des höheren Alters der minäischen Inschriften zur Gewißheit. Nach den angestellten Berechnungen, die auf der Anzahl der bis jetzt festgestellten Königsnamen beruhen, kommt man für die Anfänge des Minäerreiches mindestens bis in das 14. vorchristliche Jahrhundert hinein. Die Zugehörigkeit von Nordwestarabien oder des Landes Muçran zum Minäerreiche läßt sich aber gerade für die ältere Zeit dieses Reiches nachweisen. Wie man sich auch im einzelnen zu dieser Frage stellen möge, die unleugbare Tatsache, daß der israelitische Kultus in manchen Punkten eine charakteristische Verwandtschaft mit dem

minäischen zeigt, beweist, daß die alten Hebräerstämme unter dem Einfluß der minäischen Kultur, die sich vielleicht seit lange schon auf Nordwestarabien erstreckte, gestanden haben müssen, cf. *Alfr. Jeremias,* ATLAO, S. 271 f. Vgl. zu dieser ganzen Frage namentlich *O. Weber,* Studien zur südarabischen Altertumskunde I. Das Alter des minäischen Reiches in: „Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft", VI. Jahrg. (1901), S. 1—60, und: Arabien vor dem Islam in „D. alte Orient", Jahrg. III, Heft 1, Lpzg., Hinrichs, 1901. Vgl. auch die in der vorigen Anm. zitierte Abhandlung von *Fr. Hommel.* Eine recht gute Orientierung bietet auch *Hubert Grimme* in: Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mohammed (Weltgeschichte in Charakterbildern), München, Kirchheim, 1904, S. 16ff.

[49]) Vgl. oben unter Nr. 43. Zur Würdigung des Briefes siehe *Friedrich Jeremias* in *Chantepie de la Saussaye,* Lehrb. d. Rel.-Gesch. I, S. 353.

[50]) Vgl. z. B. *Fr. Hommel,* Aufsätze u. Abhandlungen II (1900), S. 160 u. *H. Zimmern* in KAT$^3$, S. 362.

[51]) S. *H. Zimmern* in *Eberh. Schraders* KAT$^3$. 3. Aufl., S. 364 f.

[52]) Vgl. *H. Winckler,* Geschichte Israels II. Lpzg., Pfeiffer, 1900. S. 26 f.

[53]) Bei dieser Annahme erklärt sich auch die auffallende Tatsache, daß die Gottesvorstellung in den Patriarchengeschichten eine ganz andere ist, als in den spezifisch israelitischen Überlieferungen. Dort verkehrt die Gottheit wie ein Freund und Vater mit den Menschenkindern, hier ist Gott ein furchtbarer, heiliger Gott, vor dem die Menschen erbeben. In der Abramüberlieferung erinnert die Gottheit ganz an den „gnädigen, barmherzigen Vater" des Mondhymnus von Ur, dem Gott Israels hat der alte Gewittergott vom Sinai die Züge aufgeprägt. Auf die Verschiedenheiten beider Gottesvorstellungen hat kürzlich *H. Greßmann,* D. Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Gött., Vandenhoeck & Ruprecht, 1905, S. 129, Anm. 1 wieder energisch aufmerksam gemacht. Wenn er aber in der Gottesauffassung der Genesis das Merkmal einer kulturübersättigten Zeit sehen will, so ist dem kaum zuzustimmen. Es handelt sich hier um in ihrem tiefsten Wesen verschiedene Gottesvorstellungen, deren jede in ihrer Art gewürdigt werden will. Übrigens hat bereits *C. Hunnius,* Natur und Charakter Jahves nach den vordeuteronomischen Quellen der Bücher Genesis-Könige (Göttinger Inaugural-Dissertation 1902) auf den Unterschied aufmerksam gemacht.

[54]) Die hier vorgetragene Auffassung würde sich einigermaßen mit der *H. Wincklers* in KAT$^3$, S. 209 berühren. Es heißt da: „Der Name Jahve würde also hiernach judäisch — oder doch hebräisch — sein, der Inhalt der monotheistischen Lehre aber auf diesen ursprüng-

lich nicht von anderen orientalischen unterschiedenen Götterbegriff — übertragen worden sei. Das kleidet die orientalische Anschauung in der Darstellungsform der Sinaioffenbarung."

[55]) Vgl. *H. Winkler* ibid. S. 209.

[56]) Vgl. *H. Gunkel* in den „Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion", München, Lehmann, 1905, S. 69, und dann besonders *H. Greßmann,* D. Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Gött., Vandenhoeck & Ruprecht, 1905, S. 31 ff.

[57]) Vgl. *H. Zimmern* in KAT[3], S. 365.

[58]) Vgl. hierzu *Pinches* in den Proceedings of Biblical Archaeology 26 (1904), S. 51 ff., der einem sumerisch-babylonischen Tageverzeichnis die Tatsache entnommen hat, daß der 15. Tag eines jeden Monats die Bezeichnung ša pat ti getragen hat. S. dazu auch *H. Zimmern* in ZDMG 58 (1904), S. 199–202 u. 458—460, und auch *Joh. Meinhold,* Sabbat und Woche im Alten Testament. Gött., Vandenhoeck & Ruprecht, 1905, S. 1 ff. *Delitzsch,* Babel u. Bibel, 1. Vortrag, 5. Aufl., S. 62—65 warnt jedoch — wie es aber scheint, aus nicht ganz zureichenden Gründen — vor dem Versuche, den israel. Sabbat mit dem ša pat ti irgendwie in Zusammenhang zu bringen. Für uns kommt auf die Entscheidung dieser Frage nicht viel an, da Neumondsfest u. Passadatum für unsere These vom Mondkult der ältesten Hebräer deutlich genug sprechen. Wo übrigens das Neumondsfest begangen ist, muß das Vollmondsfest erst recht begangen worden sein, und vielleicht haben wir auch im Alt. Test. dort, wo neben Neumond der Sabbat genannt wird, beim Sabbat eben an den Vollmondstag zu denken.

[59]) Vgl. *Hommel,* Jahve, Ea, Sin in Expository Times 10 (1898), p. 144, u. Der Gestirndienst der alten Araber u. die altisraelitische Überlieferung. München, Lukaschik, 1901; *G. Margoliouth,* The Earlest Religion of the Ancient Hebrews in Contemporary Review 1898, October; *Ditlef Nielsen,* Die altarabische Mondreligion u. d. mosaische Überlieferung. Straßburg, Trübner, 1904. Wenn es in den angeführten Untersuchungen auch nicht an Übertreibungen und falschen Schlußfolgerungen fehlt, so bieten sie doch so viel wertvolles Material, daß sie eine eingehende Berücksichtigung und sorgfältiges Studium verdienen.

[60]) Vgl. über das hier vorliegende Problem *Greßmann,* Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (Göttingen, Vandenh. & Rupr. 1905), S. 71 und die dort angeführte Literatur, auch *M. Dibelius,* die Lade Jahves (ebd. 1906), S. 57 f. u. *H. Zimmern* in KAT, S. 423, Anm. 3 und S. 456. Daß ṣebaoth nach alttestamentlichem Sprachgebrauch immer nur die Heerscharen Israels bezeichne, ist kein ausreichender Einwand. Der alte Terminus kann bei der neuen

Beziehung, die ihm gegeben wurde, variiert worden sein. Wir wissen ferner nicht, ob jener Sprachgebrauch sich nicht erst im Laufe der Zeit festgelegt hat. Vor allem aber zeigt der Gebrauch von Jahve ṣebaoth bei den Propheten, daß hinter diesem Namen noch etwas ganz anderes stehen muß als der Gott des israelitischen Kriegsbannes. Daß die Sterne im Dienste Jahves stehen, ist jedenfalls altisraelitische Anschauung, vgl. die bekannte Stelle im alten Deboraliede (Jdc. 5, 20: vom Himmel her kämpften die Sterne, und von ihren Bahnen aus kämpften sie mit Sisera). Diese Anschauung ist aber nur unter der Voraussetzung verständlich, daß Jahve von alters her eine astrale Seite hatte. Vgl. auch Jos. 5, 14.

[61]) Vgl. auch *Fr. Hommel*, der „Aufsätze und Abhandlungen" S. 157 zu Jahve ṣebaoth an das südarabische „Haubas (Name des Mondgottes bei den Sabäern) wa-alma-ḳu-hu" = „der Mondgott Haubas und sein Heer" erinnert.

[62]) S. d. Note Nr. 48.

[63]) S. *Mordtmann*, Beiträge zur minäischen Epigraphik. Zeitschrift für Assyriologie, 12. Ergänzungsheft (1896) S. IX.

[64]) Seinem Namen nach könnte Jethro sehr wohl ein Minäer sein, denn für das Minäische ist der Name ותראל, wovon יתר = Jethro nur das Hypokoristikon ist, bezeugt. Im Sabäischen ist der Name ותרם = יתרן = Jethro nachgewiesen, vgl. *O. Weber*, Studien zur südarabischen Altertumskunde. (Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft VI. [1901] H. 1) S. 29.

[65]) Vgl. *Alfr. Jeremias*, ATLAO, S. 271 f.

[66]) Das Ereignis selbst ist uns nicht mehr faßbar. Seinen Niederschlag hat es in der mythologisch ausstaffierten Erzählung Ex. 14 f. gefunden. Wir dürfen aber vermuten, daß es infolge der Sammlung der Hebräerstämme durch Moses, die die Ägypter argwöhnisch gemacht hatte, zu einem Zusammenstoß mit den Ägyptern gekommen war, der für die Hebräerstämme einen guten Ausgang genommen hatte.

[67]) Bei der von uns vorgetragenen Auffassung dürfen wir Moses getrost zumuten, daß er den Namen Jahve bereits in dem Sinne von „der Seiende" gedeutet hat. Daß er diesen „Seienden", der als solcher universale Geltung beansprucht, zu einem einzelnen Volke in ausschließliche Beziehung setzt, ist eine der vielen Inkonsequenzen, die im Wesen der antiken Anschauung, die die Religion immer nur in der Form einer Nationalreligion kennt, begründet liegen. Wenn etwa der Name des alten Sinaigottes ursprünglich Jahu gelautet hat, so wäre möglich, daß seine Differenzierung in Jahve auf Moses zurückzuführen ist. Wäre freilich der Jahvename bereits für das Jahr 2000 v. Chr. durch ein in

Babylonien gefundenes Keilschrifttäfelchen bezeugt (vgl. Delitzsch Babel und Bibel, 1. Vortrag, S. 50 und 78 ff.), so fänden wir uns vor neue Rätsel gestellt. Freilich ist das Verhältnis der betreffenden babylonischen Namen Ja-a'-ve-ilu und Ja-ve-ilu zu unserem Jahve noch nicht völlig klargestellt, zumal die Lesung dieser beider Namen noch immer nicht ganz sicher ist, vgl. *Zimmern* in KAT[3], S. 468, Anm. 6.

[68]) Die termini „Henotheismus" und „Monolatrie" sind ausdrücklich vermieden, weil ihr Gebrauch die Vorstellung erweckt, daß Moses seinen Jahve als einen Gott unter Göttern angesehen habe, von ihnen verschieden vielleicht durch eine größere Macht und einen stärkeren ethischen Gehalt, aber im übrigen doch gleichartig. Damit werden wir aber dem Gottesgedanken des Moses nicht gerecht, wie wir in der Abhandlung selbst nachgewiesen zu haben glauben. Dagegen lassen sich jene termini allerdings zur Charakteristik der Volksreligion gut verwerten.

[69]) Vgl. jetzt die bedeutsame Untersuchung von *Martin Dibelius*, Die Lade Jahves, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906. Dibelius hat wahrscheinlich gemacht, daß die Lade die kosmologische Vorstellung vom Thronsitz des Himmelsgottes wiedergibt. Gegen die Herleitung der Lade aus einem kanaanäischen Kultus, für die D. eintritt, hat *Gunkel* in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1906, S. 11, nicht unerhebliche Bedenken geltend gemacht.

---

